This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

3 3433 08163856 5

QOX LIBRARY

Bancroft Collection.
Purchased in 1893.

ŒUVRES

DE LEIBNIZ.

POITIERS. — IMPRIMERIE DE A. DUPRÉ,
successeur de Saurin frères.

OEUVRES

DE LEIBNIZ,

Nouvelle Édition,

COLLATIONNÉE SUR LES MEILLEURS TEXTES,

ET PRÉCÉDÉE D'UNE INTRODUCTION,

PAR M. A. JACQUES,
Professeur de Philosophie.

DEUXIÈME SÉRIE.

Essais de Théodicée.
Monadologie.
Lettres entre Leibniz et Clarke.

NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

PARIS,
CHARPENTIER, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
17, RUE DE LILLE.

1846.

LENOX LIBRARY
NEW YORK

TRANSFERRED FROM LENOX

NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

ELOGE DE M. LEIBNIZ,

PAR

M. DE FONTENELLE.

Godefroi-Guillaume Leibniz naquit à Leipzig, en Saxe, le 23 juin 1649, de Frédéric Leibniz, professeur de morale et greffier de l'université de Leipzig, et de Catherine Schmuck, sa troisième femme, fille d'un docteur et professeur en droit. Paul Leibniz, son grand-oncle, avait été capitaine en Hongrie, et anobli pour ses services, en 1600, par l'empereur Rodolphe II, qui lui donna les armes que M. Leibniz portait.

Il perdit son père à l'âge de six ans, et sa mère, qui était une femme de mérite, eut soin de son éducation. Il ne marqua aucune inclination particulière pour un genre d'étude plutôt que pour un autre. Il se porta à tout avec une égale vivacité; et, comme son père lui avait laissé une assez ample bibliothèque de livres bien choisis, il entreprit, dès qu'il sut assez de latin et de grec, de les lire tous avec ordre, poëtes, orateurs, historiens, jurisconsultes, philosophes, mathématiciens, théologiens. Il sentit bientôt qu'il avait besoin de secours; il en alla chercher chez tous les habiles gens de son temps, et même, quand il le fallut, assez loin de Leipzig.

Cette lecture universelle et très-assidue, jointe à un grand génie naturel, le fit deviner tout ce qu'il avait lu : pareil en quelque sorte aux anciens qui avaient l'adresse de mener jusqu'à huit chevaux attelés de front, il mena de front toutes les sciences. Ainsi nous sommes obligés de le partager ici, et, pour parler philosophiquement, de le décomposer. De plusieurs Hercules l'anti-

république chrétienne, dont l'empereur et le pape sont les chefs, n'aurait rien d'étonnant si elle était imaginée par un Allemand catholique; mais elle l'était par un luthérien : l'esprit de système, qu'il possédait au souverain degré, avait bien prévalu à l'égard de la religion sur l'esprit de parti.

Le livre du faux *Cesarinus Furstenerius* contient non-seulement une infinité de faits remarquables, mais encore quantité de petits faits qui ne regardent que les titres et les cérémonies, assez souvent négligés par les plus savants en histoire. On voit que M. Leibniz, dans sa vaste lecture, ne méprisait rien, et il est étonnant à combien de livres médiocres et presque absolument inconnus il avait fait la grâce de les lire; mais il l'est surtout qu'il ait pu mettre autant d'esprit philosophique dans une matière si peu philosophique. Il pose des définitions exactes qui le privent de l'agréable liberté d'abuser des termes dans les occasions; il cherche des points fixes, et en trouve dans les choses du monde les plus inconstantes et les plus sujettes au caprice des hommes; il établit des rapports et des proportions qui plaisent autant que des figures de rhétorique et persuadent mieux. On sent qu'il se tient presque à regret dans des détails où son sujet l'enchaîne, et que son esprit prend son vol dès qu'il le peut, et s'élève aux vues générales. Ce livre fut fait et imprimé en Hollande, et réimprimé d'abord en Allemagne jusqu'à quatre fois.

Les princes de Brunswick le destinèrent à écrire l'histoire de leur maison. Pour remplir ce grand dessein et ramasser les matériaux nécessaires, il courut toute l'Allemagne, visita toutes les anciennes abbayes, fouilla dans les archives des villes, examina les tombeaux et les autres antiquités, et passa de là en Italie, où les marquis de Toscane, de Ligurie et d'Est, sortis de la même origine que les princes de Brunswick, avaient eu leurs principautés et leurs domaines. Comme il allait par mer dans une petite barque, seul et sans aucune suite, de Venise à Mesola, dans le Ferrarois, il s'éleva une furieuse tempête; le pilote, qui ne croyait pas être entendu par un Allemand, et qui le regardait comme la cause de la tempête, parce qu'il le jugeait hérétique, proposa de le jeter à la mer, en conservant néanmoins ses hardes et son argent. Sur cela, M. Leibniz, sans marquer aucun trouble, tira un chapelet, que apparemment il avait pris par précaution, et le tourna d'un air

assez dévot. Cet artifice lui réussit; un marinier dit au pilote que puisque cet homme-là n'était pas hérétique, il n'était pas juste de le jeter à la mer.

Il fut de retour de ses voyages à Hanovre en 1690. Il avait fait une abondante récolte, et plus abondante qu'il n'était nécessaire pour l'histoire de Brunswick; mais une savante avidité l'avait porté à prendre tout. Il fit de son superflu un ample recueil, dont il donna le premier volume in-folio en 1693, sous le titre de *Codex juris gentium diplomaticus*. Il l'appela *Code du droit des gens*, parce qu'il ne contenait que des actes faits par des nations, ou en leur nom, des déclarations de guerre, des manifestes, des traités de paix ou de trêve, des contrats de mariage de souverains, etc., et que, comme les nations n'ont de lois entre elles que celles qu'il leur plaît de se faire, c'est dans ces sortes de pièces qu'il faut les étudier. Il mit à la tête de ce volume une grande préface bien écrite et encore mieux pensée. Il y fait voir que les actes de la nature de ceux qu'il donne sont les véritables sources de l'histoire, autant qu'elle peut être connue; car il sait bien que tout le fin nous en échappe; que ce qui a produit ces actes publics et mis les hommes en mouvement, ce sont une infinité de petits ressorts cachés, mais très-puissants, quelquefois inconnus à ceux mêmes qu'ils font agir, et presque toujous si disproportionnés à leurs effets, que les plus grands événements en seraient déshonorés. Il rassemble les traits d'histoire les plus singuliers que ces actes lui ont découverts, et il en tire des conjectures nouvelles et ingénieuses sur l'origine des électeurs de l'empire, fixés à un nombre. Il avoue que tant de traités de paix si souvent renouvelés entre les mêmes nations font leur honte, et il approuve avec douleur l'enseigne d'un marchand hollandais qui, ayant mis pour titre *A la paix perpétuelle*, avait fait peindre dans le tableau un cimetière.

Ceux qui savent ce que c'est que déchiffrer ces anciens actes, de les lire, d'en entendre le style barbare, ne diront pas que M. Leibniz n'a mis du sien dans le *Codex diplomaticus* que sa belle préface. Il est vrai qu'il n'y a que ce morceau qui soit de génie, et que le reste n'est que de travail et d'érudition; mais on doit être fort obligé à un homme tel que lui, quand il veut bien, pour l'utilité publique, faire quelque chose qui ne soit pas de génie.

En 1700 parut un supplément de cet ouvrage, sous le titre de *Mantissa codicis juris gentium diplomatici*. Il y a mis aussi une préface, où il donne à tous les savants qui lui avaient fourni quelques pièces rares des louanges dont on sent la sincérité. Il remercie même M. Toinard de l'avoir averti d'une faute dans son premier volume, où il avait confondu avec le fameux Christophe Colomb un Guillaume de Caseneuve, surnommé *Coulomp*, vice-amiral sous Louis XI ; erreur si légère et si excusable, que l'aveu n'en serait guère glorieux sans une infinité d'exemples contraires.

Enfin il commença à mettre au jour, en 1707, ce qui avait rapport à l'histoire de Brunswick, et ce fut le premier volume infolio *Scriptorum Brunsvicensia illustrantium*, recueil de pièces originales qu'il avait presque toutes dérobées à la poussière et aux vers, et qui devaient faire le fondement de son histoire. Il rend compte, dans la préface, de tous les auteurs qu'il donne et des pièces qui n'ont point de noms d'auteurs, et en porte des jugements dont il n'y a pas d'apparence que l'on appelle.

Il avait fait sur l'histoire de ce temps-là deux découvertes principales opposées à deux opinions fort établies.

On croit que de simples gouverneurs de plusieurs grandes provinces du vaste empire de Charlemagne étaient devenus dans la suite des princes héréditaires ; mais M. Leibniz soutient qu'ils l'avaient toujours été, et par là ennoblit encore les origines des plus grandes maisons. Il les enfonce davantage dans cet abîme du passé dont l'obscurité leur est si précieuse.

Le dixième et le onzième siècle passent pour les plus barbares du christianisme ; mais il prétend que ce sont le treizième et le quatorzième, et qu'en comparaison de ceux-ci, le dixième fut un siècle d'or, du moins pour l'Allemagne. « Au milieu du douzième on dis-
» cernait encore le vrai d'avec le faux ; mais les fables renfermées
» auparavant dans les cloîtres et dans les légendes se débordèrent
» impétueusement et inondèrent tout. » Ce sont à peu près ses propres termes. Il attribue la principale cause du mal à des gens qui, étant pauvres par institut, inventaient par nécessité. Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que les bons livres n'étaient pas encore alors totalement inconnus. Gervais de Tilbury, que M. Leibniz donne pour un échantillon du treizième siècle, était assez versé

dans l'antiquité soit profane, soit ecclésiastique, et n'en est pas moins grossièrement ni moins hardiment romanesque. Après les faits dont il a été témoin oculaire, l'auteur d'Amadis pouvait soutenir aussi que son livre était historique. Un homme de la trempe de M. Leibniz, qui est dans l'étude de l'histoire, en sait tirer de certaines réflexions générales élevées au-dessus de l'histoire même, et dans cet amas confus et immense de faits il démêle un ordre et des liaisons délicates qui n'y sont que pour lui. Ce qui l'intéresse le plus, ce sont les origines des nations, de leurs langues, de leurs mœurs, de leurs opinions, surtout l'histoire de l'esprit humain, et une succession de pensées qui naissent dans les peuples les unes après les autres ou plutôt les unes des autres, et dont l'enchaînement bien observé pourrait donner lieu à des espèces de prophéties.

En 1710 et 1711 parurent deux autres volumes *Scriptorum Brunsvicensia illustrantium*, et enfin devait suivre l'histoire qui n'a point paru et dont voici le plan.

Il la faisait précéder par une dissertation sur l'état de l'Allemagne tel qu'il était avant toutes les histoires, et qu'on le pouvait conjecturer par les monuments naturels qui en étaient restés, des coquillages pétrifiés dans les terres, des pierres où se trouvent des empreintes de poissons ou de plantes, et même de poissons et de plantes qui ne sont point du pays, médailles incontestables du déluge. De là il passait aux plus anciens habitants dont on ait mémoire, aux différents peuples qui se sont succédé les uns aux autres dans ces pays, et traitait de leurs langues et du mélange de ces langues autant qu'on en peut juger par les étymologies, seuls monuments en ces matières. Ensuite les origines de Brunswick commençaient à Charlemagne, en 769, et se continuaient par les empereurs descendus de lui et par cinq empereurs de la maison de Brunswick, Henri Ier l'Oiseleur, les trois Othon et Henri II, où elles finissaient en 1025. Cet espace de temps comprenait les antiquités de la Saxe par la maison de Witikind, celles de la haute Allemagne par la maison de Guelfe, celles de la Lombardie par la maison des ducs et marquis de Toscane et de Ligurie. De tous ces anciens princes sont sortis ceux de Brunswick. Après ces origines venait la généalogie de la maison de Guelfe ou de Brunswick, avec une courte mais exacte histoire jusqu'au temps présent. Cette généa-

logie était accompagnée de celles des autres grandes maisons, de la maison Gibeline, d'Autriche ancienne et nouvelle, de Bavière, etc. M. Leibniz avançait, et il était trop savant pour être présomptueux, que jusqu'à présent on n'avait rien vu de pareil sur l'histoire du moyen-âge, qu'il avait porté une lumière toute nouvelle dans ces siècles couverts d'une obscurité effrayante, et réformé un grand nombre d'erreurs ou levé beaucoup d'incertitudes. Par exemple, cette papesse Jeanne, établie d'abord par quelques-uns, détruite par d'autres, ensuite rétablie, il la détruisait pour jamais, et il trouvait que cette fable ne pouvait s'être soutenue qu'à la faveur des ténèbres de la chronologie qu'il dissipait.

Dans le cours de ses recherches, il prétendit avoir découvert la véritable origine des Français, et en publia une dissertation en 1716. L'illustre père de Tournemine, jésuite, attaqua son sentiment, et en soutint un autre avec toute l'érudition qu'il fallait pour combattre un adversaire aussi savant, et avec toute cette hardiesse qu'un grand adversaire approuve. Nous n'entrerons point dans cette question; elle était même assez indifférente, selon la réflexion polie du père de Tournemine, puisque, de quelque façon que ce fût, les Français étaient compatriotes de M. Leibniz.

M. Leibniz était grand jurisconsulte. Il était né dans le sein de la jurisprudence, et cette science est plus cultivée en Allemagne qu'en aucun autre pays. Ses premières études furent principalement tournées de ce côté-là, la vigueur naissante de son esprit y fut employée. A l'âge de vingt ans, il voulut se faire passer docteur en droit à Leipzig; mais le doyen de la faculté, poussé par sa femme, le refusa sous prétexte de sa jeunesse. Cette même jeunesse lui avait peut-être attiré la mauvaise humeur de la femme du doyen. Quoi qu'il en soit, il fut vengé de sa patrie par l'applaudissement général avec lequel il fut reçu docteur la même année à Altorf, dans le territoire de Nuremberg. La thèse qu'il soutint était *de casibus perplexis in jure*. Elle fut imprimée dans la suite avec deux autres petits traités de lui, *Specimen encyclopædiæ in jure*, seu *Quæstiones philosophiæ amœniores ex jure collectæ, et Specimen certitudinis seu demonstrationum in jure exhibitum in doctrina conditionum*. Il savait déjà rapprocher les différentes sciences, et tirer des lignes de communication des unes aux autres.

A l'âge de vingt-deux ans, qui est l'époque que nous avons

déjà marquée pour le livre de *George Ulicovius*, il dédia à l'électeur de Mayence, Jean-Philippe de Schomborn, une nouvelle méthode d'apprendre et d'enseigner la jurisprudence. Il y ajoutait une liste de ce qui manque encore au droit, *Catalogum desideratorum in jure*, et promettait d'y suppléer. Dans la même année il donna son projet pour réformer tout le corps du droit, *Corporis juris reconcinnandi ratio*. Les différentes matières du droit sont effectivement dans une grande confusion ; mais sa tête, en les recevant, les avait arrangées ; elles s'étaient refondues dans cet excellent moule, et elles auraient beaucoup gagné à reparaître sous la forme qu'elles y avaient prise.

Quand il donna les deux volumes de son *Codex diplomaticus*, il ne manqua pas de remonter aux premiers principes du droit naturel et du droit des gens. Le point de vue où il se plaçait était toujours fort élevé, et de là il découvrait toujours un grand pays dont il voyait tout le détail d'un coup d'œil. Cette théorie générale de jurisprudence, quoique fort courte, était si étendue, que la question du quiétisme, alors agitée en France, s'y trouvait fort naturellement dès l'entrée, et la décision de M. Leibniz fut conforme à celle du pape.

Nous voici enfin arrivés à la partie de son mérite qui intéresse le plus cette compagnie, il était excellent philosophe et mathématicien. Tout ce que renferment ces deux mots, il l'était.

Quand il eut été reçu docteur en droit à Altorf, il alla à Nuremberg pour y voir des savants. Il apprit qu'il y avait dans cette ville une société fort cachée de gens qui travaillaient en chimie, et cherchaient la pierre philosophale. Aussitôt le voilà possédé du désir de profiter de cette occasion pour devenir chimiste ; mais la difficulté était d'être initié dans les mystères. Il prit des livres de chimie, en rassembla les expressions les plus obscures et qu'il entendait le moins, en composa une lettre inintelligible pour lui-même, l'adressa au directeur de la société secrète, demandant à y être admis sur les preuves qu'il donnait de son grand savoir. On ne douta point que l'auteur de la lettre ne fût un *adepte*, ou à peu près ; il fut reçu avec honneur dans le laboratoire, et prié d'y faire les fonctions de secrétaire. On lui offrit même une pension. Il s'instruisit beaucoup avec eux pendant qu'ils croyaient s'instruire avec lui ; apparemment il leur donnait pour des connaissances acquises

par un long travail les vues que son génie naturel lui fournissait ; et enfin il paraît hors de doute que, quand ils l'auraient reconnu, ils ne l'auraient pas chassé.

En 1670, M. Leibniz, âgé de vingt-quatre ans, se déclara publiquement philosophe dans un livre dont voici l'histoire.

Marius Nizolius de Bersello, dans l'État de Modène, publia, en 1553, un traité *de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*. Les faux philosophes étaient tous les scolastiques passés et présents, et Nizolius s'élevait avec la dernière hardiesse contre leurs idées monstrueuses et leur langage barbare, jusque-là qu'il traitait saint Thomas lui-même de borgne entre des aveugles. La longue et constante admiration qu'on a eue pour Aristote ne prouve, disait-il, que la multitude des sots et la durée de la sottise. La bile de l'auteur était encore animée par quelques contestations particulières avec des aristotéliciens.

Ce livre, qui, dans le temps où il parut, n'avait pas dû être indifférent, était tombé dans l'oubli, soit parce que l'Italie avait eu intérêt à l'étouffer, et qu'à l'égard des autres pays ce qu'il avait de vrai n'était que trop clair et trop prouvé ; soit parce qu'effectivement la dose des paroles y est beaucoup trop forte par rapport à celle des choses. M. Leibniz jugea à propos de le mettre au jour avec une préface et des notes.

La préface annonce un éditeur et un commentateur d'une espèce fort singulière. Nul respect aveugle pour son auteur ; nulles raisons forcées pour en relever le mérite ou pour en couvrir les défauts. Il le loue, mais seulement par la circonstance du temps où il a écrit, par le courage de son entreprise, par quelques vérités qu'il a aperçues, mais il y reconnaît de faux raisonnements et des vues imparfaites ; il le blâme de ses excès et de ses emportements à l'égard d'Aristote, qui n'est pas coupable des rêveries de ses prétendus disciples, et même à l'égard de saint Thomas, dont la gloire pouvait n'être pas si chère à un luthérien. Enfin il est aisé de s'apercevoir que le commentateur doit avoir un mérite fort indépendant de celui de l'auteur original.

Il paraît aussi qu'il avait lu des philosophes sans nombre. L'histoire des pensées des hommes, certainement curieuse par le spectacle d'une variété infinie, est aussi quelquefois instructive. Elle peut donner de certaines idées détournées du chemin ordinaire,

que le plus grand esprit n'aurait pas produites de son fonds; elle fournit des matériaux de pensées; elle fait connaître les principaux écueils de la raison humaine, marque les routes les plus sûres; et, ce qui est le plus considérable, elle apprend aux plus grands génies qu'ils ont eu des pareils, et que leurs pareils se sont trompés. Un solitaire peut s'estimer davantage que ne fera celui qui vit avec les autres et qui s'y compare.

M. Leibniz avait tiré ce fruit de sa grande lecture; il en avait l'esprit plus exercé à recevoir toutes sortes d'idées, plus susceptible de toutes les formes, plus accessible à ce qui lui était nouveau et même opposé, plus indulgent pour la faiblesse humaine, plus disposé aux interprétations favorables, et plus industrieux à les trouver. Il donna une preuve de ce caractère dans une lettre, *de Aristotele recentioribus reconciliabili*, qu'il imprima avec Nizolius. Là il ose parler avantageusement d'Aristote, quoique ce fût une mode assez générale que de le décrier, et presque un titre d'esprit. Il va même jusqu'à dire qu'il approuve plus de choses dans ses ouvrages que dans ceux de Descartes. Ce n'est pas qu'il ne regardât la philosophie corpusculaire ou mécanique comme la seule légitime, mais on n'est pas cartésien pour cela; et il prétendait que le véritable Aristote, et non pas celui des scolastiques, n'avait pas connu d'autre philosophie. C'est par là qu'il fait la réconciliation. Il ne le justifie que sur les principes généraux, l'essence de la matière, le mouvement, etc.; mais il ne touche point à tout le détail immense de la physique, sur quoi il semble que les modernes seraient bien généreux s'ils voulaient se mettre en communauté de biens avec Aristote.

Dans l'année qui suivit celle de l'édition du Nizolius, c'est-à-dire en 1671, âgé de vingt-cinq ans, il publia deux petits traités de physique, *Theoria motus abstracti*, dédié à l'Académie des sciences, et *Theoria motus concreti*, dédié à la Société royale de Londres. Il semble qu'il ait craint de faire de la jalousie.

Le premier de ces traités est une théorie très-subtile et presque toute neuve du mouvement en général. Le second est une application du premier à tous les phénomènes. Tous deux ensemble font une physique générale complète. Il dit lui-même « qu'il croit » que son système réunit et concilie tous les autres, supplée à leurs » imperfections, étend leurs bornes, éclaircit leurs obscurités, et

» que les philosophes n'ont plus qu'à travailler de concert sur ces » principes, et à descendre dans des explications plus particulières, » qu'ils porteront dans le trésor d'une solide philosophie. » Il est vrai que ses idées sont simples, étendues, vastes. Elles partent d'abord d'une grande universalité qui en est comme le tronc, et ensuite se divisent, se subdivisent, et pour ainsi dire se ramifient presque à l'infini, avec un agrément inexprimable pour l'esprit et qui aide à la persuasion : c'est ainsi que la nature pourrait avoir pensé.

Dans ces deux ouvrages il admettait du vide, et regardait la matière comme une simple étendue absolument indifférente au mouvement et au repos; il a depuis changé de sentiment sur ces deux points. A l'égard du dernier, il était venu à croire que, pour découvrir l'essence de la matière, il fallait aller au delà de l'étendue, et y concevoir une certaine force qui n'est plus une simple grandeur géométrique. C'est la fameuse et obscure entéléchie d'Aristote, dont les scolastiques ont fait les formes substantielles, et toute substance a une force selon sa nature. Celle de la matière est double, une tendance naturelle au mouvement, et une résistance au mouvement imprimé d'ailleurs. Un corps peut paraître en repos, parce que l'effort qu'il fait pour se mouvoir est réprimé ou contre-balancé par les corps environnants; mais il n'est jamais réellement ou absolument en repos, parce qu'il n'est jamais sans cet effort pour se mouvoir.

Descartes avait vu très-ingénieusement que, malgré les chocs innombrables des corps et les distributions inégales de mouvement qui se font sans cesse des uns aux autres, il devait y avoir au fond de tout cela quelque chose d'égal, de constant, de perpétuel, et il a cru que c'était la quantité de mouvement dont la mesure est le produit de la masse par la vitesse. Au lieu de cette quantité de mouvement, M. Leibniz mettait la force, dont la mesure est le produit de la masse par les hauteurs auxquelles cette force peut élever un corps pesant : or ces hauteurs sont comme les carrés des vitesses. Sur ce principe, il prétendait établir une nouvelle *dynamique*, ou science des forces; et il soutenait que de celui de Descartes s'ensuivait la possibilité du mouvement perpétuel artificiel, ou d'un effet plus grand que sa cause, conséquence qui ne se peut digérer ni en mécanique ni en métaphysique.

Il fut fort attaqué par les cartésiens, surtout par MM. l'abbé Catelan et Papin. Il répondit avec vigueur; cependant il ne paraît pas que son sentiment ait prévalu; la matière est demeurée sans force, du moins active, et l'entéléchie sans application et sans usage. Si M. Leibniz ne l'a pas rétablie, il n'y a guère d'apparence qu'elle se relève jamais.

Il avait encore sur la physique générale une pensée particulière et contraire à celle de Descartes. Il croyait que les causes finales pouvaient quelquefois être employées : par exemple, que le rapport des sinus d'incidence et de réfraction était constant, parce que Dieu voulait qu'un rayon qui doit se détourner allât d'un point à un autre par deux chemins qui, pris ensemble, lui fissent employer moins de temps que tous les autres chemins possibles, ce qui est plus conforme à la souveraine sagesse. La puissance de Dieu a fait tout ce qui peut être de plus grand, et sa sagesse tout ce qui peut être de mieux ou de meilleur; l'univers n'est que le résultat total, la combinaison perpétuelle, le mélange intime de ce plus grand et de ce meilleur, et on ne peut le connaître qu'en connaissant les deux ensemble. Cette idée, qui est certainement grande et noble, et digne de l'objet, demanderait dans l'application une extrême dextérité et des ménagements infinis. Ce qui appartient à la sagesse du Créateur semble être encore plus au-dessus de notre faible portée que ce qui appartient à sa puissance.

Il serait inutile de dire que M. Leibniz était un mathématicien du premier ordre; c'est par là qu'il est le plus généralement connu. Son nom est à la tête des plus sublimes problèmes qui aient été résolus de nos jours, et il est mêlé dans tout ce que la géométrie moderne a fait de plus grand, de plus difficile et de plus important. Les actes de Leipzig, les journaux des savants, nos histoires sont pleines de lui en tant que géomètre. Il n'a publié aucun corps d'ouvrages de mathématique, mais seulement quantité de morceaux détachés dont il aurait fait des livres s'il avait voulu, et dont l'esprit et les vues ont servi à beaucoup de livres. Il disait qu'il aimait à voir croître dans les jardins d'autrui des plantes dont il avait fourni les graines. Ces graines sont souvent plus à estimer que les plantes mêmes; l'art de découvrir en mathématique est plus précieux que la plupart des choses qu'on découvre.

L'histoire du calcul différentiel, ou des infiniment petits, suffira pour faire voir quel était son génie. On sait que cette découverte porte nos connaissances jusque dans l'infini, et presque au delà des bornes prescrites à l'esprit humain, du moins infiniment au delà de celles où était renfermée l'ancienne géométrie. C'est une science toute nouvelle, née de nos jours, très-étendue, très-subtile et très-sûre. En 1684, M. Leibniz donna dans les actes de Leipzig les règles du calcul différentiel; mais il en cacha les démonstrations. Les illustres frères Bernoulli les trouvèrent, quoique fort difficiles à découvrir, et s'exercèrent dans ce calcul avec un succès surprenant. Les solutions les plus élevées, les plus hardies et les plus inespérées, naissaient sous leurs pas. En 1687 parut l'admirable livre de Newton, des *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, qui était presque entièrement fondé sur ce même calcul; de sorte que l'on crut communément que M. Leibniz et lui l'avaient trouvé chacun de leur côté par la conformité de leurs grandes lumières.

Ce qui aidait encore à cette opinion, c'est qu'ils ne se rencontraient que sur le fond des choses; ils leur donnaient des noms différents, et se servaient de différents caractères dans leur calcul. Ce que M. Newton appelait *fluxions*, M. Leibniz l'appelait *différences;* et le caractère par lequel M. Leibniz marquait l'infiniment petit était beaucoup plus commode et d'un plus grand usage que celui de M. Newton. Aussi, ce nouveau calcul ayant été avidement reçu par toutes les nations savantes, les noms et les caractères de M. Leibniz ont prévalu partout, hormis en Angleterre. Cela même faisait quelque effet en faveur de M. Leibniz, et eût accoutumé insensiblement les géomètres à le regarder comme seul ou principal inventeur.

Cependant ces deux grands hommes, sans se rien disputer, jouissaient du glorieux spectacle des progrès qu'on leur devait; mais cette paix fut enfin troublée. En 1699, M. Fatio ayant dit, dans son écrit sur la *Ligne de la plus courte descente*, qu'il était obligé de reconnaître M. Newton pour le premier inventeur du calcul différentiel, et de plusieurs années le premier, et qu'il laissait à juger si M. Leibniz, second inventeur, avait pris quelque chose de lui; cette distinction si nette de premier et de second inventeur, et ce soupçon qu'on insinuait, excitèrent une contestation entre M. Leib-

niz, soutenu des journalistes de Leipzig, et les géomètres anglais déclarés pour M. Newton, qui ne paraissait point sur la scène. Sa gloire était devenue celle de la nation, et ses partisans n'étaient que de bons citoyens qu'il n'avait pas besoin d'animer. Les écrits se sont succédé lentement de part et d'autre, peut-être à cause de l'éloignement des lieux; mais la contestation ne laissait pas de s'échauffer toujours; et enfin elle vint au point qu'en 1711 M. Leibniz se plaignit à la Société royale de ce que M. Keill l'accusait d'avoir donné sous d'autres noms et d'autres caractères le calcul des fluxions inventé par M. Newton. Il soutenait que personne ne savait mieux que M. Newton qu'il ne lui avait rien dérobé, et il demandait que M. Keill désavouât publiquement le mauvais sens que pouvaient avoir ses paroles.

La société établie juge du procès nomma des commissaires pour examiner toutes les anciennes lettres des savants mathématiciens que l'on pouvait retrouver, et qui regardaient cette matière. Il y en avait des deux partis. Après cet examen, les commissaires trouvèrent qu'il ne paraissait pas que M. Leibniz eût rien connu du calcul différentiel ou des infiniment petits, avant une lettre de M. Newton, écrite en 1672, qui lui avait été envoyée à Paris, et où la méthode des fluxions était assez expliquée pour donner toutes les ouvertures nécessaires à un homme aussi intelligent; que même M. Newton avait inventé sa méthode avant 1669, et par conséquent quinze ans avant que M. Leibniz eût rien donné sur ce sujet dans les actes de Leipzig; et de là ils concluaient que M. Keill n'avait nullement calomnié M. Leibniz.

La société a fait imprimer ce jugement avec toutes les pièces qui y appartenaient, sous le titre de *Commercium epistolicum de analysi promota*, 1712. On l'a distribué par toute l'Europe, et ien ne fait plus d'honneur au système des infiniment petits que cette jalousie de s'en assurer la découverte, dont une nation si savante est possédée; car, encore une fois, M. Newton n'a point paru, soit qu'il se soit reposé de sa gloire sur des compatriotes assez vifs, soit, comme on le peut croire d'un aussi grand homme, qu'il soit supérieur à cette gloire même.

M. Leibniz ou ses amis n'ont pas pu avoir la même indifférence; il était accusé d'un vol, et tout le *Commercium epistolicum* ou le dit nettement ou l'insinue. Il est vrai que ce vol ne peut avoir été

que très-subtil, et qu'il ne faudrait pas d'autre preuve d'un grand génie que de l'avoir fait; mais enfin il vaut mieux ne l'avoir pas fait, et par rapport au génie et par rapport aux mœurs.

Après que le jugement d'Angleterre fut public, il parut un écrit d'une seule feuille volante du 29 juillet 1713; il est pour M. Leibniz, qui, étant alors à Vienne, ignorait ce qui se passait. Il est très-vif, et soutient hardiment que le calcul des fluxions n'a point précédé celui des différences, et insinue même qu'il pourrait en être né.

Le détail des preuves de part et d'autre serait trop long, et ne pourrait même être entendu sans un commentaire infiniment plus long, qui entrerait dans la plus profonde géométrie.

M. Leibniz avait commencé à travailler à un *Commercium mathematicum*, qu'il devait opposer à celui d'Angleterre. Ainsi, quoique la Société royale puisse avoir bien jugé sur les pièces qu'elle avait, elle ne les avait donc pas toutes; et jusqu'à ce qu'on ait vu celles de M. Leibniz, l'équité veut que l'on suspende son jugement.

En général, il faut des preuves d'une extrême évidence pour convaincre un homme tel que lui d'être plagiaire le moins du monde; car c'est là toute la question. M. Newton est certainement inventeur, et sa gloire est en sûreté.

Les gens riches ne dérobent pas, et combien M. Leibniz l'était-il!

Il a blâmé Descartes de n'avoir fait honneur ni à Képler de la cause de la pesanteur tirée des forces centrifuges, et de la découverte de l'égalité des angles d'incidence et de réflexion; ni à Snellius du rapport constant des sinus des angles d'incidence et de réfraction : « Petits artifices, dit-il, qui lui ont fait perdre beaucoup » de véritable gloire auprès de ceux qui s'y connaissent. » Aurait-il négligé cette gloire qu'il connaissait si bien? Il n'avait qu'à dire d'abord ce qu'il devait à M. Newton, il lui en restait encore une fort grande sur le fond du sujet, et il y gagnait de plus celle de l'aveu.

Ce que nous supposons qu'il eût fait dans cette occasion, il l'a fait dans une autre. L'un des MM. Bernoulli, ayant voulu conjecturer quelle était l'histoire de ses méditations mathématiques, il l'expose naïvement dans le mois de septembre 1691 des actes de Leipzig. Il dit qu'il était encore entièrement neuf dans la profonde

géométrie, étant à Paris en 1672, qu'il y connut l'illustre M. Huygens, qui était, après Galilée et Descartes, celui à qui il devait le plus en ces matières; que la lecture de son livre *de Horologio oscillatorio*, jointe à celle des ouvrages de Pascal et de Grégoire de Saint-Vincent, lui ouvrit tout d'un coup l'esprit, et lui donna des vues qui l'étonnèrent lui-même et tous ceux qui savaient combien il était encore neuf; qu'aussitôt il s'offrit à lui un grand nombre de théorèmes qui n'étaient que des corollaires d'une méthode nouvelle, et dont il trouva depuis une partie dans les ouvrages de Grégory, de Barow et quelques autres; qu'enfin il avait pénétré jusqu'à des sources plus éloignées et plus fécondes, et avait soumis à l'analyse ce qui ne l'avait jamais été. C'est son calcul dont il parle. Pourquoi, dans cette histoire qui paraît si sincère et si exempte de vanité, n'aurait-il pas donné place à M. Newton? Il est plus naturel de croire que ce qu'il pouvait avoir vu de lui en 1672, il ne l'avait pas entendu aussi finement qu'il en est accusé, puisqu'il n'était pas encore grand géomètre.

Dans la théorie du mouvement abstrait, qu'il dédia à l'Académie, en 1671, et avant que d'avoir encore rien vu de M. Newton, il pose déjà des infiniment petits plus grands les uns que les autres. C'est là une des clefs du système, et ce principe ne pouvait guère demeurer stérile entre ses mains.

Quand le calcul de M. Leibniz parut en 1684, il ne fut point réclamé; M. Newton ne le revendiqua point dans son beau livre qui parut en 1687; il est vrai qu'il a la générosité de ne le revendiquer pas non plus à présent; mais ses amis, plus zélés que lui pour ses intérêts, auraient pu agir en sa place comme ils agissent aujourd'hui. Dans tous les actes de Leipzig, M. Leibniz est en une possession paisible et non interrompue de l'invention du calcul différentiel. Il y déclare même que MM. Bernoulli l'avaient si heureusement cultivé, qu'il leur appartenait autant qu'à lui. C'est là un acte de propriété, et en quelque sorte de souveraineté.

On ne sent aucune jalousie dans M. Leibniz. Il excite tout le monde à travailler; il se fait des concurrents, s'il le peut; il ne donne point de ces louanges bassement circonspectes qui craignent d'en trop dire; il se plaît au mérite d'autrui : tout cela n'est pas d'un plagiaire. Il n'a jamais été soupçonné de l'être en aucune occasion; il se serait donc démenti cette seule fois, et aurait imité

le héros de Machiavel, qui est exactement vertueux jusqu'à ce qu'il s'agisse d'une couronne. La beauté du système des infiniment petits justifie cette comparaison.

Enfin il s'en est remis avec une grande confiance au témoignage de M. Newton, et au jugement de la Société royale. L'aurait-il osé?

Ce ne sont là que de simples présomptions qui devront toujours céder à de véritables preuves. Il n'appartient pas à un historien de décider, et encore moins à moi. Atticus se serait bien gardé de prendre parti entre ce César et ce Pompée.

Il ne faut pas dissimuler ici une chose assez singulière. Si M. Leibniz n'est pas de son côté, aussi bien que M. Newton, l'inventeur du système des infiniment petits, il s'en faut infiniment peu. Il a connu cette infinité d'ordres infiniment petits, toujours infiniment plus petits les uns que les autres, et cela dans la rigueur géométrique; et les plus grands géomètres ont adopté cette idée dans toute cette rigueur. Il semble cependant qu'il en ait ensuite été effrayé lui-même, et qu'il ait cru que ces différents ordres d'infiniment petits n'étaient que des grandeurs *incomparables*, à cause de leur extrême inégalité, comme le seraient un grain de sable et le globe de la terre, la terre et la sphère qui comprend les planètes, etc. Or ce ne serait là qu'une grande inégalité, mais non pas infinie, telle qu'on l'établit dans ce système. Aussi ceux mêmes qui l'ont pris de lui n'en ont pas pris cet adoucissement qui gâterait tout. Un architecte a fait un bâtiment si hardi qu'il n'ose lui-même y loger, et il se trouve des gens qui se fient plus que lui à sa solidité, qui y logent sans crainte, et, qui plus est, sans accident. Mais peut-être l'adoucissement n'était-il qu'une condescendance pour ceux dont l'imagination se serait révoltée. S'il faut tempérer la vérité en géométrie, que sera-ce en d'autres matières!

Il avait entrepris un grand ouvrage, *de la Science de l'infini*. C'était toute la plus sublime géométrie, le calcul intégral joint au différentiel. Apparemment il y fixait ses idées sur la nature de l'infini et sur ses différents ordres; mais quand même il serait possible qu'il n'eût pas pris le meilleur parti bien déterminément, on eût préféré les lumières qu'on tenait de lui à son autorité. C'est une perte considérable pour les mathématiques que cet ouvrage n'ait pas été fini. Il est vrai que le plus difficile paraît fait; il a

ouvert les grandes routes, mais il pouvait encore ou y servir de guide ou en ouvrir de nouvelles.

De cette haute théorie il descendait souvent à la pratique, où son amour pour le bien public le ramenait. Il avait songé à rendre les voitures et les carrosses plus légers et plus commodes; et de là un docteur, qui se prenait à lui de n'avoir pas eu une pension du duc d'Hanovre, prit occasion de lui imputer, dans un écrit public, qu'il avait eu dessein de construire un chariot qui aurait fait en vingt-quatre heures le voyage de Hanovre à Amsterdam : plaisanterie mal entendue, puisqu'elle ne peut tourner qu'à la gloire de celui qu'on attaque, pourvu qu'il ne soit pas absolument insensé.

Il avait proposé un moulin à vent pour épuiser l'eau des mines les plus profondes, et avait beaucoup travaillé à cette machine; mais les ouvriers eurent leurs raisons pour en traverser le succès par toutes sortes d'artifices. Ils furent plus habiles que lui et l'emportèrent.

On doit mettre au rang des inventions plus curieuses qu'utiles une machine arithmétique différente de celle de M. Pascal, à laquelle il a travaillé toute sa vie à diverses reprises. Il ne l'a entièrement achevée que peu de temps avant sa mort, et il y a extrêmement dépensé.

Il était métaphysicien, et c'était une chose presque impossible qu'il ne le fût pas : il avait l'esprit trop universel. Je n'entends pas seulement universel parce qu'il allait à tout, mais encore parce qu'il saisissait dans tous les principes les plus élevés et les plus généraux ce qui est le caractère de la métaphysique. Il avait projeté d'en faire une toute nouvelle, et il en a répandu çà et là différents morceaux, selon sa coutume.

Ses grands principes étaient que rien n'existe ou ne se fait sans une raison suffisante; que les changements ne se font point brusquement et par sauts, mais par degrés et par nuances, comme dans des suites de nombres ou dans des courbes; que dans tout l'univers, comme nous l'avons déjà dit, un meilleur est mêlé partout avec un plus grand, ou, ce qui revient au même, les lois de convenance avec les lois nécessaires ou géométriques. Ces principes si nobles et si spécieux ne sont pas aisés à appliquer; car dès qu'on est hors du nécessaire rigoureux et absolu, qui n'est pas bien commun en métaphysique, le suffisant, le convenable, un degré ou

un saut, tout cela pourrait bien être un peu arbitraire; et il faut prendre garde que ce ne soit le besoin du système qui décide.

Sa manière d'expliquer l'union de l'âme et du corps par une *harmonie préétablie* a été quelque chose d'imprévu et d'inespéré sur une matière où la philosophie semblait avoir fait ses derniers efforts. Les philosophes, aussi bien que le peuple, avaient cru que l'âme et le corps agissaient réellement et physiquement l'un sur l'autre. Descartes vint, qui prouva que leur nature ne permettait point cette sorte de communication véritable, et qu'ils n'en pouvaient avoir qu'une apparente dont Dieu était le médiateur. On croyait qu'il n'y avait que ces deux systèmes possibles; M. Leibniz en imagina un troisième. Une âme doit avoir par elle-même une certaine suite de pensées, de désirs, de volontés. Un corps, qui n'est qu'une machine, doit avoir par lui-même une certaine suite de mouvements qui seront déterminés par la combinaison de sa disposition machinale avec les impressions des corps extérieurs. S'il se trouve une âme et un corps tels, que toute la suite des volontés de l'âme, d'une part, et, de l'autre, toute la suite des mouvements du corps, se répondent exactement; et que dans l'instant, par exemple, que l'âme voudra aller dans un lieu, les deux pieds du corps se meuvent machinalement de ce côté-là, cette âme et ce corps auront un rapport, non par une action réelle de l'un sur l'autre, mais par la correspondance perpétuelle des actions séparées de l'un et de l'autre. Dieu aura mis ensemble l'âme et le corps qui avaient entre eux cette correspondance antérieure à leur union, cette *harmonie préétablie*. Et il en faut dire autant de tout ce qu'il y aura jamais eu et de tout ce qu'il y aura jamais d'âmes et de corps unis.

Ce système donne une merveilleuse idée de l'intelligence infinie du Créateur; mais peut-être cela même le rend-il trop sublime pour nous. Il a toujours pleinement contenté son auteur; cependant il n'a pas fait jusqu'ici, et il ne paraît pas devoir faire la même fortune que celui de Descartes. Si tous les deux succombaient aux objections, il faudrait, ce qui serait bien pénible pour les philosophes, qu'ils renonçassent à se tourmenter davantage sur l'union de l'âme et du corps. M. Descartes et M. Leibniz les justifieraient de n'en plus chercher le secret.

M. Leibniz avait encore sur la métaphysique beaucoup d'autres

pensées particulières. Il croyait, par exemple, qu'il y a partout des substances simples, qu'il appelait *monades* ou *unités*, qui sont les vies, les âmes, les esprits qui peuvent dire *moi;* qui, selon le lieu où elles sont, reçoivent des impressions de tout l'univers, mais confuses à cause de leur multitude; ou qui, pour employer à peu près ses propres termes, sont des miroirs sur lesquels tout l'univers rayonne selon qu'ils lui sont exposés. Par là il expliquait les perceptions. Une monade est d'autant plus parfaite qu'elle a des perceptions plus distinctes. Les monades qui sont des âmes humaines ne sont pas seulement des miroirs de l'univers des créatures, mais des miroirs ou images de Dieu même; et comme en vertu de la raison et des vérités éternelles elles entrent en une espèce de société avec lui, elles deviennent membres de la cité de Dieu. Mais c'est faire tort à ces sortes d'idées que d'en détacher quelques-unes de tout le système, et d'en rompre le précieux enchaînement qui les éclaircit et les fortifie. Ainsi nous n'en dirons pas davantage; et peut-être ce peu que nous avons dit est-il de trop, parce qu'il n'est pas le tout.

On trouvera un assez grand détail de la métaphysique de Leibniz dans un livre imprimé à Londres en 1717. C'est une dispute commencée en 1715, entre lui et le fameux M. Clarke, et qui n'a été terminée que par la mort de M. Leibniz. Il s'agit entre eux de l'espace et du temps, du vide et des atomes, du naturel et du surnaturel, de la liberté, etc. Car, heureusement pour le public, la contestation en s'échauffant venait toujours à embrasser plus de terrain. Les deux savants adversaires devenaient plus forts à proportion l'un de l'autre; et les spectateurs, qu'on accuse d'être cruels, seront fort excusables de regretter que ce combat soit sitôt fini; on eût vu le bout des matières, ou qu'elles n'ont point de bout.

Enfin, pour terminer le détail des qualités acquises de M. Leibniz, il était théologien, non pas seulement en tant que philosophe ou métaphysicien, mais théologien dans le sens étroit; il entendait les différentes parties de la théologie chrétienne, que les simples philosophes ignorent communément à fond : il avait beaucoup lu et les Pères et les scolastiques.

En 1671, année où il donna les deux théories du mouvement abstrait et concret, il répondit aussi à un savant socinien, petit-fils

de Socin, nommé Wissowatius, qui avait employé contre la Trinité la dialectique subtile dont cette secte se pique, et qu'il avait apprise presque avec la langue de sa nourrice. M. Leibniz fit voir, dans un écrit intitulé : *Sacrosancta Trinitas per nova inventa logica defensa*, que la logique ordinaire a de grandes défectuosités; qu'en la suivant, son adversaire pouvait avoir eu quelques avantages; mais que, si on la réformait, il les perdait tous; et que, par conséquent, la véritable logique était favorable à la foi des orthodoxes.

On était si persuadé de sa capacité en théologie, que comme on avait proposé vers le commencement de ce siècle un mariage entre un grand prince catholique et une princesse luthérienne, il fut appelé aux conférences qui se tinrent sur les moyens de se concilier à l'égard de la religion. Il n'en résulta rien, sinon que M. Leibniz admira la fermeté de la princesse.

Le savant évêque de Salisbury, M. Burnet, ayant eu sur la réunion de l'Eglise anglicane avec la luthérienne des vues qui avaient été fort goûtées par des théologiens de la confession d'Augsbourg, M. Leibniz fit voir que cet évêque, tout habile qu'il était, n'avait pas tout à fait bien pris le nœud de cette controverse; et l'on prétend que l'évêque en convint. On sait assez qu'il s'agit là des dernières finesses de l'art, et qu'il faut être véritablement théologien, même pour s'y méprendre.

Il parut ici, en 1692, un livre intitulé : *De la tolérance des religions*. M. Leibniz la soutenait contre feu M. Pelisson, devenu avec succès théologien et controversiste. Ils disputaient par lettres, et avec une politesse exemplaire. Le caractère naturel de M. Leibniz le portait à cette tolérance, que les esprits doux souhaiteraient d'établir, mais dont après cela ils auraient assez de peine à marquer les bornes et à prévenir les mauvais effets. Malgré la grande estime qu'on avait pour lui, on imprima tous ses raisonnements avec privilége, tant on se fiait aux réponses de M. Pelisson.

Le plus grand ouvrage de M. Leibniz, qui se rapporte à la théologie, est sa *Théodicée*, imprimée en 1710. On connaît assez les difficultés que M. Bayle avait proposées sur l'origine du mal, soit physique, soit moral; M. Leibniz, qui craignit l'impression qu'elles pouvaient faire sur quantité d'esprits, entreprit d'y répondre.

Il commence par mettre dans le ciel M. Bayle qui était mort,

celui dont il voulait détruire les dangereux raisonnements. Il lui applique ces vers de Virgile :

> Candidus insueti miratur limen Olympi
> Sub pedibusque videt nubes et sidera Daphnis.

Il dit que M. Bayle voit présentement le vrai dans sa source; charité rare parmi les théologiens, à qui il est fort familier de damner leurs adversaires.

Voici le gros du système. Dieu voit une infinité de mondes ou univers possibles, qui tous prétendent à l'existence. Celui en qui la combinaison du bien métaphysique, physique et moral, avec les maux opposés, fait un *meilleur*, semblable aux *plus grands* géométriques, est préféré; de là le mal quelconque, permis et non pas voulu. Dans cet univers qui a mérité la préférence, sont comprises les douleurs et les mauvaises actions des hommes, mais dans le moindre nombre, et avec les suites les plus avantageuses qu'il soit possible.

Cela se fait encore mieux sentir par une idée philosophique, théologique et poétique tout ensemble. Il y a un dialogue de Laurent Valla où cet auteur feint que Sextus, fils de Tarquin le Superbe, va consulter Apollon, à Delphes, sur sa destinée. Apollon lui prédit qu'il violera Lucrèce.

Sextus se plaint de la prédiction. Apollon répond que ce n'est pas sa faute, qu'il n'est que le devin, que Jupiter a tout réglé, et que c'est à lui qu'il faut se plaindre. Là finit le dialogue, où l'on voit que Valla sauve la prescience de Dieu aux dépens de sa bonté; mais ce n'est pas là comme M. Leibniz l'entend; il continue, selon son système, la fiction de Valla. Sextus va à Dodone se plaindre à Jupiter du crime auquel il est destiné. Jupiter lui répond qu'il n'a qu'à ne point aller à Rome; mais Sextus déclare nettement qu'il ne peut renoncer à l'espérance d'être roi, et s'en va. Après son départ, le grand-prêtre Théodore demande à Jupiter pourquoi il n'a pas donné une autre volonté à Sextus. Jupiter envoie Théodore à Athènes consulter Minerve. Elle lui montre le palais des destinées, où sont les tableaux de tous les univers possibles, depuis le *pire* jusqu'au *meilleur*. Théodore voit dans le meilleur le crime de Sextus, d'où naît la liberté de Rome, un gouvernement fécond en

vertus, un empire utile à une grande partie du genre humain, etc. Théodore n'a plus rien à dire.

La Théodicée seule suffirait pour représenter M. Leibniz : une lecture immense, des anecdotes curieuses sur les livres ou les personnes, beaucoup d'équité et même de faveur pour tous les auteurs cités, fût-ce en les combattant, des vues sublimes et lumineuses, des raisonnements au fond desquels on sent toujours l'esprit géométrique, un style où la force domine, et où cependant sont admis les agréments d'une imagination heureuse.

Nous devrions présentement avoir épuisé M. Leibniz, il ne l'est pourtant pas encore; non parce que nous avons passé sous silence très-grand nombre de choses particulières qui auraient peut-être suffi pour l'éloge d'un autre, mais parce qu'il en reste une d'un genre tout différent; c'est le projet qu'il avait conçu d'une langue philosophique et universelle. Wilkins, évêque de Chester, et Dalgarme y avaient travaillé; mais, dès le temps qu'il était en Angleterre, il avait dit à MM. Boyle et d'Oldenbourg qu'il ne croyait pas que ces grands hommes eussent encore frappé au but. Ils pouvaient bien faire que des nations qui ne s'entendaient pas eussent aisément commerce; mais ils n'avaient pas attrapé les véritables caractères *réels*, qui étaient l'instrument le plus fin dont l'esprit humain se pût servir, et qui devaient extrêmement faciliter et le raisonnement et la mémoire, et l'invention des choses. Ils devaient ressembler, autant qu'il était possible, aux caractères d'algèbre, qui en effet sont très-simples et très-expressifs, qui n'ont jamais ni superfluité ni équivoque, et dont toutes les variétés sont raisonnées. Il a parlé en quelque endroit d'un *alphabet des pensées humaines*, qu'il méditait, selon toutes les apparences; cet alphabet avait rapport à sa langue universelle. Après l'avoir trouvée, il eût encore fallu, quelque commode et quelque utile qu'elle eût été, trouver l'art de persuader aux différents peuples de s'en servir, et ce n'eût pas été là le moins difficile. Ils ne s'accordent qu'à n'entendre point leurs intérêts communs.

Jusqu'ici nous n'avons vu que la vie savante de M. Leibniz, ses talents, ses ouvrages, ses projets; il reste le détail des événements de sa vie particulière.

Il était dans la société secrète des chimistes de Nuremberg, lorsqu'il rencontra par hasard, à la table de l'hôtellerie où il mangeait,

M. le baron de Boinebourg, ministre de l'électeur de Mayence, Jean-Philippe. Ce seigneur s'aperçut promptement du mérite d'un jeune homme encore inconnu; il lui fit refuser des offres considérables que lui faisait le comte palatin pour récompense du livre de George Ulicovius, et voulut absolument l'attacher à son maître et à lui. En 1668, l'électeur de Mayence le fit conseiller de la chambre de révision de la chancellerie.

M. de Boinebourg avait des relations à la cour de France, et de plus il avait envoyé son fils à Paris pour y faire ses études et ses exercices. Il engagea M. Leibniz à y aller aussi en 1672, tant par rapport aux affaires qu'à la conduite du jeune homme. M. de Boinebourg étant mort en 1673, il passa en Angleterre, où, peu de temps après, il apprit aussi la mort de l'électeur de Mayence, qui renversait les commencements de sa fortune. Mais le duc de Brunswick-Lunebourg se hâta de se saisir de lui pendant qu'il était vacant; il lui écrivit une lettre très-honorable et très-propre à lui faire sentir qu'il était bien connu; ce qui est le plus doux et le plus rare plaisir des gens de mérite. Il reçut avec toute la joie et toute la reconnaissance qu'il devait la place de conseiller et une pension qui lui étaient offertes.

Cependant il ne partit pas sur-le-champ pour l'Allemagne. Il obtint permission de retourner encore à Paris, qu'il n'avait pas épuisé à son premier voyage. De là il repassa en Angleterre, où il fit peu de séjour, et enfin se rendit, en 1676, auprès du duc Jean-Frédéric. Il y eut une considération qui appartiendrait autant, et peut-être plus, à l'éloge de ce prince qu'à celui de M. Leibniz.

Trois ans après, il perdit ce grand protecteur, auquel succéda le duc Ernest-Auguste, alors évêque d'Osnabruck. Il passa à ce nouveau maître, qui ne le connut pas moins bien. Ce fut sur ses vues et par ses ordres qu'il s'engagea à l'histoire de Brunswick; et, en 1687, il commença les voyages qui y avaient rapport. L'électeur Ernest-Auguste le fit, en 1696, son conseiller privé de justice. On ne croit point en Allemagne que les savants soient incapables des charges.

En 1699, il fut mis à la tête des associés étrangers de cette académie. Il n'avait tenu qu'à lui d'y avoir place beaucoup plus tôt, à titre de pensionnaire. Pendant qu'il était à Paris, on voulut l'y

fixer fort avantageusement, pourvu qu'il se fît catholique; mais, tout tolérant qu'il était, il rejeta absolument cette condition.

Comme il avait une extrême passion pour les sciences, il voulut leur être utile, non-seulement par ses découvertes, mais par la grande considération où il était. Il inspira à l'électeur de Brandebourg le dessein d'établir une académie des sciences à Berlin, ce qui fut entièrement fini en 1700, sur le plan qu'il avait donné. L'année suivante, cet électeur fut déclaré roi de Prusse; le nouveau royaume et la nouvelle académie prirent naissance presque en même temps. Cette compagnie, selon le génie de son fondateur, embrassait, outre la physique et les mathématiques, l'histoire sacrée et profane et toute l'antiquité. Il en fut fait président perpétuel, et il n'y eut point de jaloux.

En 1710 parut un volume de l'académie de Berlin, sous le titre de *Miscellanea Berolinensia.*

Là M. Leibniz paraît en divers endroits sous presque toutes ses différentes formes d'historien, d'antiquaire, d'étymologiste, de physicien, de mathématicien; on y peut ajouter celle d'orateur, à cause d'une fort belle épître dédicatoire adressée au roi de Prusse; il n'y manque que celles de jurisconsulte et de théologien, dont la constitution de son académie ne lui permettait pas de se revêtir.

Il avait les mêmes vues pour les États de l'électeur de Saxe, roi de Pologne, et il voulait établir à Dresde une académie qui eût correspondance avec celle de Berlin; mais les troubles de Pologne lui ôtèrent toute espérance de succès.

En récompense, il s'ouvrit à lui, en 1711, un champ plus vaste et qui n'avait point été cultivé. Le czar, qui a conçu la plus grande et la plus noble pensée qui puisse tomber dans l'esprit d'un souverain, celle de tirer ses peuples de la barbarie, et d'introduire chez eux les sciences et les arts, alla à Torgau pour le mariage du prince son fils aîné avec la princesse Charlotte-Christine, et y vit et consulta beaucoup M. Leibniz sur son projet. Le sage était précisément tel que le monarque méritait de le trouver.

Le czar fit à M. Leibniz un magnifique présent, et lui donna le titre de son conseiller privé de justice, avec une pension considérable. Mais ce qui est encore plus glorieux pour lui, l'histoire de l'établissement des sciences en Moscovie ne pourra jamais l'oublier,

et son nom y marchera à la suite de celui du czar. C'est un bonheur rare pour un sage moderne qu'une occasion d'être législateur de barbares : ceux qui l'ont été dans les premiers temps sont ces chantres miraculeux qui attiraient les rochers et bâtissaient des villes avec la lyre; et M. Leibniz eût été travesti par la fable en Orphée ou en Amphion.

Il n'y a point de prospérité continue. Le roi de Prusse mourut en 1713, et le goût du roi son successeur, entièrement déclaré pour la guerre, menaçait l'académie de Berlin d'une chute prochaine. M. Leibniz songea à procurer aux sciences un siége plus assuré, et se tourna du côté de la cour impériale. Il y trouva le prince Eugène, qui, pour être un si grand général, et fameux par tant de victoires, n'en aimait pas moins les sciences, et qui favorisa de tout son pouvoir le dessein de M. Leibniz. Mais la peste survenue à Vienne rendit inutiles tous les mouvements qu'il s'était donnés pour y former une académie. Il n'eut qu'une assez grosse pension de l'empereur, avec des offres très-avantageuses s'il voulait demeurer dans sa cour. Dès le temps du couronnement de ce prince, il avait déjà eu le titre de conseiller aulique.

Il était encore à Vienne en 1714, lorsque la reine Anne mourut, à laquelle succéda l'électeur d'Hanovre, qui réunissait sous sa domination un électorat et les trois royaumes de la Grande-Bretagne, M. Leibniz et M. Newton. M. Leibniz se rendit à Hanovre, mais il n'y trouva plus le roi, et il n'était plus d'âge à le suivre jusqu'en Angleterre. Il lui marqua son zèle plus utilement par des réponses qu'il fit à quelques libelles anglais publiés contre sa majesté.

Le roi d'Angleterre repassa en Allemagne, où M. Leibniz eut enfin la joie de voir le roi. Depuis ce temps sa santé baissa toujours; il était sujet à la goutte, dont les attaques devenaient plus fréquentes. Elle lui gagna les épaules; et on croit qu'une certaine tisane particulière qu'il prit dans un grand accès, et qui ne passa point, lui causa les convulsions et les douleurs excessives dont il mourut en une heure, le 14 novembre 1716. Dans les derniers moments qu'il put parler, il raisonnait sur la manière dont le fameux Furtembach avait changé la moitié d'un clou de fer en or.

Le savant M. Eckard, qui avait vécu dix-neuf ans avec lui, qui l'avait aidé dans ses travaux historiques, et que le roi d'Angleterre a choisi en dernier lieu pour être historiographe de sa maison et

son bibliothécaire à Hanovre, prit soin de lui faire une sépulture très-honorable, ou plutôt une pompe funèbre. Toute la cour y fut invitée, et personne n'y parut. M. Eckard dit qu'il en fut fort étonné, cependant les courtisans ne firent que ce qu'ils devaient; le mort ne laissait après lui personne qu'ils eussent à considérer, et ils n'eussent rendu ce dernier devoir qu'au mérite.

M. Leibniz ne s'était point marié; il y avait pensé à l'âge de cinquante ans, mais la personne qu'il avait en vue voulut avoir le temps de faire ses réflexions. Cela donna à M. Leibniz le loisir de faire les siennes, et il ne se maria point.

Il était d'une forte complexion. Il n'avait guère eu de maladies, excepté quelques vertiges dont il était quelquefois incommodé, et la goutte. Il mangeait beaucoup et buvait peu, quand on ne le forçait pas, et jamais de vin sans eau. Chez lui il était absolument le maître, car il y mangeait toujours seul. Il ne réglait pas ses repas à de certaines heures, mais selon ses études; il n'avait point de ménage, et envoyait querir chez un traiteur la première chose trouvée. Depuis qu'il avait la goutte, il ne dînait que d'un peu de lait; mais il faisait un grand souper, sur lequel il se couchait à une heure ou deux après minuit. Souvent il ne dormait qu'assis sur une chaise, et ne s'en réveillait pas moins frais à sept ou huit heures du matin. Il étudiait de suite; et il a été des mois entiers sans quitter le siége, pratique fort propre à avancer beaucoup un travail, mais fort malsaine. Aussi croit-on qu'elle lui attira une fluxion sur la jambe droite, avec un ulcère ouvert. Il y voulut remédier à sa manière, car il consultait peu les médecins, et il vint à ne pouvoir presque plus marcher ni quitter le lit.

Il faisait des extraits de tout ce qu'il lisait, et y ajoutait ses réflexions; après quoi il mettait tout cela à part, et ne le regardait plus. Sa mémoire, qui était admirable, ne se déchargeait point, comme à l'ordinaire, des choses qui étaient écrites, mais seulement l'écriture avait été nécessaire pour les y graver à jamais. Il était toujours prêt à répondre sur toutes sortes de matières, et le roi d'Angleterre l'appelait son *dictionnaire vivant*.

Il s'entretenait volontiers avec toutes sortes de personnes, gens de cour, artisans, laboureurs, soldats. Il n'y a guère d'ignorant qui ne puisse apprendre quelque chose au plus savant homme du monde; et, en tout cas, le savant s'instruit encore quand il sait

bien considérer l'ignorant. Il s'entretenait même souvent avec les dames, et ne comptait point pour perdu le temps qu'il donnait à leur conversation. Il se dépouillait parfaitement avec elles du caractère de savant et de philosophe, caractères cependant presque indélébiles, et dont elles aperçoivent bien finement et avec bien du dégoût les traces les plus légères. Cette facilité de se communiquer le faisait aimer de tout le monde : un savant illustre qui est populaire et familier, c'est presque un prince qui le serait aussi; le prince a pourtant beaucoup d'avantage.

M. Leibniz avait un commerce de lettres prodigieux. Il se plaisait à entrer dans les travaux ou dans les projets de tous les savants de l'Europe; il leur fournissait des vues, il les animait, et certainement il prêchait d'exemple. On était sûr d'une réponse dès qu'on lui écrivait, ne se fût-on proposé que l'honneur de lui écrire. Il est impossible que ses lettres ne lui aient emporté un temps très-considérable; mais il aimait autant l'employer au profit ou à la gloire d'autrui qu'à son profit ou à sa gloire particulière.

Il était toujours d'une humeur fort gaie; et à quoi servirait sans cela d'être philosophe! On l'a vu très-affligé à la mort du feu roi de Prusse et de l'électrice Sophie. La douleur d'un tel homme est la plus belle oraison funèbre.

Il se mettait aisément en colère, mais il en revenait aussitôt. Ses premiers mouvements n'étaient pas d'aimer la contradiction sur quoi que ce fût, mais il ne fallait qu'attendre les seconds; et en effet, ces seconds mouvements, qui sont les seuls dont il reste des marques, lui feront éternellement honneur.

On l'accuse de n'avoir été qu'un grand et rigide observateur du droit naturel. Ses pasteurs lui en ont fait des réprimandes publiques et inutiles.

On l'accuse aussi d'avoir aimé l'argent. Il avait un revenu très-considérable en pensions du duc de Wolfembutel, du roi d'Angleterre, de l'empereur, du czar, et vivait toujours assez grossièrement. Mais un philosophe ne peut guère, quoiqu'il devienne riche, se tourner à des dépenses inutiles et fastueuses qu'il méprise. De plus, M. Leibniz laissait aller le détail de sa maison comme il plaisait à ses domestiques, et il dépensait beaucoup en négligence; cependant la recette était toujours la plus forte, et on lui trouva après sa mort une grosse somme d'argent comptant qu'il avait ca-

chée. C'étaient deux années de son revenu. Ce trésor lui avait causé pendant sa vie de grandes inquiétudes qu'il avait confiées à un ami; mais il fut encore plus funeste à la femme de son seul héritier, fils de sa sœur, qui était curé d'une paroisse près de Leipzig. Cette femme, en voyant tant d'argent ensemble qui lui appartenait, fut si saisie de joie, qu'elle en mourut subitement.

M. Eckard promet une Vie plus complète de M. Leibniz; c'est aux mémoires qu'il a eu la bonté de me fournir qu'on en doit déjà cette ébauche. Il rassemblera en un volume toutes les pièces imprimées de ce grand homme, éparses en une infinité d'endroits, de quelque espèce qu'elles soient. Ce sera là, pour ainsi dire, une résurrection d'un corps dont les membres étaient extrêmement dispersés, et le tout prendra une nouvelle vie par cette réunion. De plus, M. Eckard donnera toutes les œuvres posthumes qui sont achevées, et des *leibnitziana* qui ne seront pas la partie du recueil la moins curieuse. Enfin il continuera l'Histoire de Brunswick, dont M. Leibniz n'a fait que ce qui est depuis le commencement du règne de Charlemagne jusqu'à l'an 1005. C'est prolonger la vie des grands hommes que de poursuivre dignement leurs entreprises.

ESSAIS DE THÉODICÉE

SUR LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME, ET L'ORIGINE DU MAL.

PRÉFACE.

On a vu de tout temps que le commun des hommes a mis la dévotion dans les formalités : la solide piété, c'est-à-dire la lumière et la vertu, n'a jamais été le partage du grand nombre. Il ne faut point s'en étonner, rien n'est si conforme à la faiblesse humaine; nous sommes frappés par l'extérieur, et l'interne demande une discussion dont peu de gens se rendent capables. Comme la véritable piété consiste dans les sentiments et dans la pratique, les formalités de dévotion l'imitent, et sont de deux sortes; les unes reviennent aux *cérémonies de la pratique*, et les autres aux *formulaires de la croyance*. Les cérémonies ressemblent aux actions vertueuses, et les formulaires sont comme des ombres de la vérité, et approchent plus ou moins de la pure lumière. Toutes ces formalités seraient louables, si ceux qui les ont inventées les avaient rendues propres à maintenir et à exprimer ce qu'elles imitent; si les cérémonies religieuses, la discipline ecclésiastique, les règles des communautés, les lois humaines, étaient toujours comme une haie à la loi divine pour nous éloigner des approches du vice, nous accoutumer au bien, et pour nous rendre la vertu familière. C'était le but de Moïse et d'autres bons législateurs, des sages fondateurs des ordres religieux, et surtout de Jésus-Christ, divin fondateur de la religion la plus pure et la plus éclairée. Il en est autant des formulaires de créance; ils seraient passables, s'il n'y avait rien qui ne fût conforme à la vérité salutaire, quand même toute la vérité dont il s'agit

table félicité, consiste dans l'amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l'ardeur soit accompagnée de lumière. Cette espèce d'amour fait naître ce plaisir dans les bonnes actions qui donne du relief à la vertu, et, rapportant tout à Dieu comme au centre, transporte l'humain au divin. Car en faisant son devoir, en obéissant à la raison, on remplit les ordres de la suprême raison, on dirige toutes ses intentions au bien commun, qui n'est point différent de la gloire de Dieu; l'on trouve qu'il n'y a point de plus grand intérêt particulier que d'épouser celui du général, et on se satisfait à soi-même en se plaisant à procurer les vrais avantages des hommes. Qu'on réussisse ou qu'on ne réussisse pas, on est content de ce qui arrive quand on est résigné à la volonté de Dieu, et quand on sait que ce qu'il veut est le meilleur : mais avant qu'il déclare sa volonté par l'événement on tâche de la rencontrer, en faisant ce qui paraît le plus conforme à ses ordres. Quand nous sommes dans cette situation d'esprit, nous ne sommes point rebutés par les mauvais succès, nous n'avons du regret que de nos fautes, et les ingratitudes des hommes ne nous font point relâcher de l'exercice de notre humeur bienfaisante. Notre charité est humble et pleine de modération, elle n'affecte point de régenter : également attentifs à nos défauts et aux talents d'autrui, nous sommes portés à critiquer nos actions, et à excuser et redresser celles des autres; c'est pour nous perfectionner nous-mêmes et pour ne faire tort à personne. Il n'y a point de piété où il n'y a point de charité; et, sans être officieux et bienfaisant, on ne saurait faire voir une dévotion sincère.

Le bon naturel, l'éducation avantageuse, la fréquentation de personnes pieuses et vertueuses, peuvent contribuer beaucoup à mettre les âmes dans cette belle assiette; mais ce qui les y attache le plus, ce sont les bons principes. Je l'ai déjà dit, il faut joindre la lumière à l'ardeur, il faut que les perfections de l'entendement donnent l'accomplissement à celles de la volonté. Les pratiques de la vertu, aussi bien que celles du vice, peuvent être l'effet d'une simple habitude; on y peut prendre goût : mais quand la vertu est raisonnable, quand elle se rapporte à Dieu, qui est la suprême raison des choses, elle est fondée en connaissance. On ne saurait aimer Dieu sans en connaître les perfections, et cette connaissance renferme les principes de la véritable piété. Le but de la vraie reli-

gion doit être de les imprimer dans les âmes : mais je ne sais comment il est arrivé bien souvent que les hommes, que les docteurs de la religion se sont fort écartés de ce but. Contre l'intention de notre divin maître, la dévotion a été ramenée aux cérémonies, et la doctrine a été chargée de formules. Bien souvent ces cérémonies n'ont pas été bien propres à entretenir l'exercice de la vertu, et les formules quelquefois n'ont pas été bien lumineuses. Le croirait-on? des chrétiens se sont imaginé de pouvoir être dévots sans aimer leur prochain, et pieux sans aimer Dieu; ou bien on a cru pouvoir aimer son prochain sans le servir, et pouvoir aimer Dieu sans le connaître. Plusieurs siècles se sont écoulés sans que le public se soit bien aperçu de ce défaut; et il y a encore de grands restes du règne des ténèbres. On voit quelquefois des gens qui parlent fort de la piété, de la dévotion, de la religion, qui sont même occupés à les enseigner, et on ne les trouve guère bien instruits sur les perfections divines. Ils conçoivent mal la bonté et la justice du souverain de l'univers; ils se figurent un Dieu qui ne mérite point d'être imité ni d'être aimé. C'est ce qui m'a paru de dangereuse conséquence, puisqu'il importe extrêmement que la source même de la piété ne soit point infectée. Les anciennes erreurs de ceux qui ont accusé la divinité ou qui en ont fait un principe mauvais ont été renouvelées quelquefois de nos jours : on a eu recours à la puissance irrésistible de Dieu, quand il s'agissait plutôt de faire voir sa bonté suprême; et on a déployé un pouvoir despotique, lorsqu'on devait concevoir une puissance réglée par la plus parfaite sagesse. J'ai remarqué que ces sentiments, capables de faire du tort, étaient appuyés particulièrement sur des notions embarrassées qu'on s'était formées touchant la liberté, la nécessité et le destin; et j'ai pris la plume plus d'une fois dans les occasions, pour donner des éclaircissements sur ces matières importantes. Mais enfin j'ai été obligé de ramasser mes pensées sur tous ces sujets liés ensemble, et d'en faire part au public. C'est ce que j'ai entrepris dans les essais que je donne ici, sur la *bonté de Dieu*, la *liberté de l'homme*, et l'*origine du mal*.

Il y a deux labyrinthes fameux où notre raison s'égare bien souvent : l'un regarde la grande question du *libre* et du *nécessaire*, surtout dans la production et dans l'origine du mal; l'autre consiste dans la discussion de la *continuité* et des *indivisibles* qui en

paraissent les éléments, et où doit entrer la considération de l'*infini*. Le premier embarrasse presque tout le genre humain, l'autre n'exerce que les philosophes. J'aurai peut-être une autre fois l'occasion de m'expliquer sur le second, et de faire remarquer que, faute de bien concevoir la nature de la substance et de la matière, on a fait de fausses positions qui mènent à des difficultés insurmontables, dont le véritable usage devrait être le renversement de ces positions mêmes. Mais si la connaissance de la continuité est importante pour la spéculation, celle de la nécessité ne l'est pas moins pour la pratique; et ce sera l'objet de ce traité, avec les points qui y sont liés, savoir la liberté de l'homme et la justice de Dieu.

Les hommes presque de tout temps ont été troublés par un sophisme que les anciens appelaient la *raison paresseuse*, parce qu'il allait à ne rien faire ou du moins à n'avoir soin de rien, et à ne suivre que le penchant des plaisirs présents. Car, disait-on, si l'avenir est nécessaire, ce qui doit arriver arrivera quoi que je puisse faire. Or l'avenir, disait-on, est nécessaire, soit parce que la divinité prévoit tout, et le préétablit même, en gouvernant toutes les choses de l'univers; soit parce que tout arrive nécessairement par l'enchaînement des causes; soit enfin par la nature même de la vérité qui est déterminée dans les énonciations qu'on peut former sur les événements futurs, comme elle l'est dans toutes les autres énonciations, puisque l'énonciation doit toujours être vraie ou fausse en elle-même, quoique nous ne connaissions pas toujours ce qui en est. Et toutes ces raisons de détermination qui paraissent différentes concourent enfin comme des lignes à un même centre : car il y a une vérité dans l'événement futur, qui est prédéterminé par les causes, et Dieu l'a préétabli en établissant ces causes.

L'idée mal entendue de la nécessité, étant employée dans la pratique, a fait naître ce que j'appelle *fatum mahumetanum*, le destin à la turque; parce qu'on impute aux Turcs de ne pas éviter les dangers, et de ne pas même quitter les lieux infectés de la peste, sur des raisonnements semblables à ceux qu'on vient de rapporter. Car ce qu'on appelle *fatum stoïcum* n'était pas si noir qu'on le fait : il ne détournait pas les hommes du soin de leurs affaires; mais il tendait à leur donner la tranquillité à l'égard des événements, par la considération de la nécessité qui rend nos soucis et

nos chagrins inutiles : en quoi ces philosophes ne s'éloignaient pas entièrement de la doctrine de Notre-Seigneur, qui dissuade ces soucis par rapport au lendemain, en les comparant avec les peines inutiles que se donnerait un homme qui travaillerait à agrandir sa taille.

Il est vrai que les enseignements des stoïciens, et peut-être aussi de quelques philosophes célèbres de notre temps, se bornant à cette nécessité prétendue, ne peuvent donner qu'une patience forcée ; au lieu que Notre-Seigneur inspire des pensées plus sublimes, et nous apprend même le moyen d'avoir du contentement, lorsqu'il nous assure que Dieu, parfaitement bon et sage, ayant soin de tout, jusqu'à ne point négliger un cheveu de notre tête, notre confiance en lui doit être entière : de sorte que nous verrions, si nous étions capables de le comprendre, qu'il n'y a pas même moyen de souhaiter rien de meilleur, tant absolument que pour nous, que ce qu'il fait. C'est comme si l'on disait aux hommes : Faites votre devoir, et soyez contents de ce qui en arrivera, non-seulement parce que vous ne sauriez résister à la providence divine ou à la nature des choses, ce qui peut suffire pour être tranquille et non pas pour être content, mais encore parce que vous avez affaire à un bon maître. Et c'est ce qu'on peut appeler *fatum christianum*.

Cependant il se trouve que la plupart des hommes, et même des chrétiens, font entrer dans leur pratique quelque mélange du destin à la turque, quoiqu'ils ne le reconnaissent pas assez. Il est vrai qu'ils ne sont pas dans l'inaction et dans la négligence, quand des périls évidents ou des espérances manifestes et grandes se présentent ; car ils ne manqueront pas de sortir d'une maison qui va tomber, et de se détourner d'un précipice qu'ils voient dans leur chemin ; et ils fouilleront dans la terre pour déterrer un trésor découvert à demi, sans attendre que le destin achève de le faire sortir. Mais quand le bien ou le mal est éloigné et douteux, et le remède pénible ou peu à notre goût, la raison paresseuse nous paraît bonne : par exemple, quand il s'agit de conserver sa santé et même sa vie par un bon régime, les gens à qui on donne conseil là-dessus répondent bien souvent que nos jours sont comptés, et qu'il ne sert de rien de vouloir lutter contre ce que Dieu nous destine. Mais ces mêmes personnes courent aux remèdes même les plus ridicules, quand le mal qu'ils avaient négligé approche. On raisonne à peu près de la

même façon, quand la délibération est un peu épineuse, comme par exemple lorsqu'on se demande, *quod vitæ sectabor iter?* quelle profession on doit choisir; quand il s'agit d'un mariage qui se traite, d'une guerre qu'on doit entreprendre, d'une bataille qui se doit donner : car en ces cas plusieurs seront portés à éviter la peine de la discussion et à s'abandonner au sort ou au penchant, comme si la raison ne devait être employée que dans les cas faciles. On raisonnera alors à la turque bien souvent (quoiqu'on appelle cela mal à propos se remettre à la Providence, ce qui a lieu proprement quand on a satisfait à son devoir), et on emploiera la raison paresseuse, tirée du destin irrésistible, pour s'exempter de raisonner comme il faut; sans considérer que si ce raisonnement contre l'usage de la raison était bon, il aurait toujours lieu, soit que la délibération fût facile ou non. C'est cette paresse qui est en partie la source des pratiques superstitieuses des devins, où les hommes donnent aussi facilement que dans la pierre philosophale, parce qu'ils voudraient des chemins abrégés pour aller au bonheur sans peine.

Je ne parle pas ici de ceux qui s'abandonnent à la fortune parce qu'ils ont été heureux auparavant, comme s'il y avait là-dedans quelque chose de fixe. Leur raisonnement du passé à l'avenir est aussi peu fondé que les principes de l'astrologie et des autres divinations; et ils ne considèrent pas qu'il y a ordinairement un flux et reflux dans la fortune, *una marea*, comme les Italiens jouant à la bassette ont coutume de l'appeler, et ils y font des observations particulières, auxquelles je ne conseillerais pourtant à personne de se trop fier. Cependant cette confiance qu'on a en sa fortune sert souvent à donner du courage aux hommes et surtout aux soldats, et leur fait avoir effectivement cette bonne fortune qu'ils s'attribuent, comme les prédictions font souvent arriver ce qui a été prédit, et comme l'on dit que l'opinion que les mahométans ont du destin les rend déterminés. Ainsi les erreurs mêmes ont leur utilité quelquefois; mais c'est ordinairement pour remédier à d'autres erreurs, et la vérité vaut mieux absolument.

Mais on abuse surtout de cette prétendue nécessité du destin, lorsqu'on s'en sert pour excuser nos vices et notre libertinage. J'ai souvent ouï dire à des jeunes gens éveillés, qui voulaient faire un peu les esprits forts, qu'il est inutile de prêcher la vertu, de blâ-

mer le vice, de faire espérer des récompenses et de faire craindre des châtiments, puisqu'on peut dire du livre des destinées que ce qui est écrit est écrit, et que notre conduite n'y saurait rien changer; et qu'ainsi le meilleur est de suivre son penchant, et de ne s'arrêter qu'à ce qui peut nous contenter présentement. Ils ne faisaient point réflexion sur les conséquences étranges de cet argument, qui prouverait trop, puisqu'il prouverait (par exemple) qu'on doit prendre un breuvage agréable, quand on saurait qu'il est empoisonné. Car par la même raison (si elle était valable) je pourrais dire : S'il est écrit dans les archives des parques que le poison me tuera à présent, ou me fera du mal, cela arrivera, quand je ne prendrais point ce breuvage; et si cela n'est point écrit, il n'arrivera point, quand même je prendrais ce même breuvage; et par conséquent je pourrai suivre impunément mon penchant à prendre ce qui est agréable, quelque pernicieux qu'il soit : ce qui renferme une absurdité manifeste. Cette objection les arrêtait un peu, mais ils revenaient toujours à leur raisonnement, tourné en différentes manières, jusqu'à ce qu'on leur fit comprendre en quoi consiste le défaut du sophisme. C'est qu'il est faux que l'événement arrive quoi qu'on fasse; il arrivera, parce qu'on fait ce qui y mène; et si l'événement est écrit, la cause qui le fera arriver est écrite aussi. Ainsi la liaison des effets et des causes, bien loin d'établir la doctrine d'une nécessité préjudiciable à la pratique, sert à la détruire.

Mais sans avoir des intentions mauvaises et portées au libertinage, on peut envisager autrement les étranges suites d'une nécessité fatale, en considérant qu'elle détruirait la liberté de l'arbitre, si essentielle à la moralité de l'action; puisque la justice et l'injustice, la louange et le blâme, la peine et la récompense ne sauraient avoir lieu par rapport aux actions nécessaires, et que personne ne pourra être obligé à faire l'impossible ou à ne point faire ce qui est nécessaire absolument. On n'aura pas l'intention d'abuser de cette réflexion pour favoriser le déréglement, mais on ne laissera pas de se trouver embarrassé quelquefois quand il s'agira de juger des actions d'autrui, ou plutôt de répondre aux objections, parmi lesquelles il y en a qui regardent même les actions de Dieu, dont je parlerai tantôt. Et comme une nécessité insurmontable ouvrirait la porte à l'impiété, soit par l'impunité qu'on en pourrait inférer,

soit par l'inutilité qu'il y aurait de vouloir résister à un torrent qui entraîne tout ; il est important de marquer les différents degrés de la nécessité, et de faire voir qu'il y en a qui ne sauraient nuire, comme il y en a d'autres qui ne sauraient être admis sans donner lieu à de mauvaises conséquences.

Quelques-uns vont encore plus loin : ne se contentant pas de se servir du prétexte de la nécessité pour prouver que la vertu et le vice ne font ni bien ni mal, ils ont la hardiesse de faire la divinité complice de leurs désordres, et ils imitent les anciens païens, qui attribuaient aux dieux la cause de leurs crimes, comme si une divinité les poussait à mal faire. La philosophie des chrétiens, qui reconnaît mieux que celle des anciens la dépendance des choses du premier auteur, et son concours avec toutes les actions des créatures, a paru augmenter cet embarras. Quelques habiles gens de notre temps en sont venus jusqu'à ôter toute action aux créatures; et M. Bayle, qui donnait un peu dans ce sentiment extraordinaire, s'en est servi pour relever le dogme tombé des deux principes, ou de deux dieux, l'un bon, l'autre mauvais, comme si ce dogme satisfaisait mieux aux difficultés sur l'origine du mal; quoique, d'ailleurs, il reconnaisse que c'est un sentiment insoutenable, et que l'unité des principes est fondée incontestablement en raison *à priori;* mais il en veut inférer que notre raison se confond et ne saurait satisfaire aux objections, et qu'on ne doit pas laisser pour cela de se tenir ferme aux dogmes révélés, qui nous enseignent l'existence d'un seul Dieu, parfaitement bon, parfaitement puissant et parfaitement sage. Mais beaucoup de lecteurs qui seraient persuadés de l'insolubilité de ces objections, et qui les croiraient pour le moins aussi fortes que les preuves de la vérité de la religion, en tireraient des conséquences pernicieuses.

Quand il n'y aurait point de concours de Dieu aux mauvaises actions, on ne laisserait pas de trouver de la difficulté en ce qu'il les prévoit et qu'il les permet, les pouvant empêcher par sa toute-puissance. C'est ce qui fait que quelques philosophes, et même quelques théologiens, ont mieux aimé lui refuser la connaissance du détail des choses, et surtout des événements futurs, que d'accorder ce qu'ils croyaient choquer sa bonté. Les sociniens et Conrad Vorstius penchent de ce côté-là ; et Thomas Bonartes, jésuite anglais pseudonyme, mais fort savant, qui a écrit un livre *De*

concordia scientiæ cum fide, dont je parlerai plus bas, paraît l'insinuer aussi.

Ils ont grand tort sans doute; mais d'autres n'en ont pas moins, qui, persuadés que rien ne se fait sans la volonté et sans la puissance de Dieu, lui attribuent des intentions et des actions si indignes du plus grand et du meilleur de tous les êtres, qu'on dirait que ces auteurs ont renoncé en effet au dogme qui reconnaît la justice et la bonté de Dieu. Ils ont cru qu'étant souverain maître de l'univers, il pourrait, sans aucun préjudice de sa sainteté, faire commettre des péchés, seulement parce que cela lui plaît, ou pour avoir le plaisir de punir; et même qu'il pourrait prendre plaisir à affliger éternellement des innocents, sans faire aucune injustice, parce que personne n'a droit ou pouvoir de contrôler ses actions. Quelques-uns même sont allés jusqu'à dire que Dieu en use effectivement ainsi; et, sous prétexte que nous sommes comme un rien par rapport à lui, ils nous comparent avec les vers de terre, que les hommes ne se soucient point d'écraser en marchant, ou en général avec les animaux qui ne sont pas de notre espèce, que nous ne nous faisons aucun scrupule de maltraiter.

Je crois que plusieurs personnes, d'ailleurs bien intentionnées, donnent dans ces pensées, parce qu'ils n'en connaissent pas assez les suites. Ils ne voient pas que c'est proprement détruire la justice de Dieu; car quelle notion assignerons-nous à une telle espèce de justice, qui n'a que la volonté pour règle, c'est-à-dire où la volonté n'est pas dirigée par les règles du bien, et se porte même directement au mal; à moins que ce ne soit la notion contenue dans cette définition tyrannique de Thrasimaque chez Platon, qui disait que *juste* n'est autre chose que ce qui plaît au plus puissant? A quoi reviennent, sans y penser, ceux qui fondent toute l'obligation sur la contrainte, et prennent par conséquent la puissance pour la mesure du droit. Mais on abandonnera bientôt des maximes si étranges, et si peu propres à rendre les hommes bons et charitables par l'imitation de Dieu, lorsqu'on aura bien considéré qu'un Dieu qui se plairait au mal d'autrui ne saurait être distingué du mauvais principe des manichéens, supposé que ce principe fût devenu seul maître de l'univers; et que, par conséquent, il faut attribuer au vrai Dieu des sentiments qui le rendent digne d'être appelé le bon principe.

Par bonheur ces dogmes outrés ne subsistent presque plus parmi les théologiens : cependant quelques personnes d'esprit, qui se plaisent à faire des difficultés, les font revivre ; ils cherchent à augmenter notre embarras en joignant les controverses que la théologie chrétienne fait naître, aux contestations de la philosophie. Les philosophes ont considéré les questions de la nécessité, de la liberté et de l'origine du mal ; les théologiens y ont joint celles du péché originel, de la grâce et de la prédestination. La corruption originelle du genre humain, venue du premier péché, nous paraît avoir imposé une nécessité naturelle de pécher, sans le secours de la grâce divine; mais, la nécessité étant incompatible avec la punition, on inférera qu'une grâce suffisante devrait avoir été donnée à tous les hommes; ce qui ne paraît pas trop conforme à l'expérience.

Mais la difficulté est grande, surtout par rapport à la destination de Dieu sur le salut des hommes. Il y en a peu de sauvés ou d'élus; Dieu n'a donc pas la volonté décrétoire d'en élire beaucoup. Et puisqu'on avoue que ceux qu'il a choisis ne le méritent pas plus que les autres, et ne sont pas même moins mauvais dans le fond, ce qu'ils ont de bon ne venant que du don de Dieu, la difficulté en est augmentée. Où est donc sa bonté ? La partialité ou l'acception des personnes va contre la justice; et celui qui borne sa bonté sans sujet n'en doit pas avoir assez. Il est vrai que ceux qui ne sont point élus sont perdus par leur propre faute, ils manquent de bonne volonté ou de la foi vive; mais il ne tenait qu'à Dieu de la leur donner. L'on sait que, outre la grâce interne, ce sont ordinairement les occasions externes qui distinguent les hommes, et que l'éducation, la conversation, l'exemple corrigent souvent ou corrompent le naturel. Or, Dieu faisant naître des circonstances favorables aux uns, et abandonnant les autres à des rencontres qui contribuent à leur malheur, n'aura-t-on pas sujet d'en être étonné ? Et il ne suffit pas (ce semble) de dire avec quelques-uns que la *grâce interne* est universelle et égale pour tous, puisque ces mêmes auteurs sont obligés de recourir aux exclamations de saint Paul, et de dire *O profondeur !* quand ils considèrent combien les hommes sont distingués par les grâces externes, pour ainsi dire, c'est-à-dire qui paraissent dans la diversité des circonstances que Dieu fait naître, dont les hommes ne sont point les maîtres, et qui

ont pourtant une si grande influence sur ce qui se rapporte à leur salut.

On ne sera pas plus avancé pour dire avec saint Augustin, que les hommes étant tous compris sous la damnation par le péché d'Adam, Dieu les pouvait tous laisser dans leur misère, et qu'ainsi c'est par une pure bonté qu'il en retire quelques-uns. Car, outre qu'il est étrange que le péché d'autrui doive damner quelqu'un, la question demeure toujours, pourquoi Dieu ne les retire pas tous, pourquoi il en retire la moindre partie, et pourquoi les uns préférablement aux autres. Il est leur maître, il est vrai, mais il est un maître bon et juste; son pouvoir est absolu, mais sa sagesse ne permet pas qu'il l'exerce d'une manière arbitraire et despotique qui serait tyrannique en effet.

De plus, la chute du premier homme n'étant arrivée qu'avec permission de Dieu, et Dieu n'ayant résolu de la permettre qu'après en avoir envisagé les suites, qui sont la corruption de la masse du genre humain et le choix d'un petit nombre d'élus, avec l'abandon de tous les autres; il est inutile de dissimuler la difficulté, en se bornant à la masse déjà corrompue : puisqu'il faut remonter, malgré qu'on en ait, à la connaissance des suites du premier péché, antérieure au décret, par lequel Dieu l'a permis, et par lequel il a permis en même temps que les réprouvés seraient enveloppés dans la masse de perdition, et n'en seraient point retirés; car Dieu et le sage ne résolvent rien sans en considérer les conséquences.

On espère de lever toutes ces difficultés. On fera voir que la *nécessité absolue*, qu'on appelle aussi logique et métaphysique, et quelquefois géométrique, et qui serait seule à craindre, ne se trouve point dans les actions libres; et qu'ainsi la liberté est exempte, non-seulement de la contrainte, mais encore de la vraie nécessité. On fera voir que Dieu même, quoiqu'il choisisse toujours le meilleur, n'agit point par une nécessité absolue; et que les lois de la nature que Dieu lui a prescrites sur la convenance tiennent le milieu entre les vérités géométriques absolument nécessaires et les décrets arbitraires : ce que M. Bayle et d'autres nouveaux philosophes n'ont pas assez compris. On fera voir aussi qu'il y a une indifférence dans la liberté, parce qu'il n'y a point de nécessité absolue pour l'une ou pour l'autre part; mais qu'il n'y a pourtant jamais une indifférence de parfait équilibre. L'on montrera aussi

qu'il y a dans les actions libres une parfaite spontanéité au delà de tout ce qu'on en a conçu jusqu'ici. Enfin l'on fera juger que la nécessité hypothétique et la nécessité morale qui restent dans les actions libres n'ont point d'inconvénient, et que la *raison paresseuse* est un vrai sophisme.

Et quant à l'origine du mal, par rapport à Dieu, on fait une apologie de ses perfections, qui ne relève pas moins sa sainteté, sa justice et sa bonté, que sa grandeur, sa puissance et son indépendance. L'on fait voir comment il est possible que tout dépende de lui, qu'il concoure à toutes les actions des créatures, qu'il crée même continuellement les créatures, si vous le voulez, et que néanmoins il ne soit point l'auteur du péché, où l'on montre aussi comment on doit concevoir la nature privative du mal. On fait bien plus ; on montre comment le mal a une autre source que la volonté de Dieu, et qu'on a raison pour cela de dire du mal de coulpe que Dieu ne le veut point et qu'il le permet seulement. Mais ce qui est le plus important, l'on montre que Dieu a pu permettre le péché et la misère, et y concourir même et y contribuer, sans préjudice de sa sainteté et de sa bonté suprêmes; quoique, absolument parlant, il aurait pu éviter tous ces maux.

Et quant à la matière de la grâce et de la prédestination, on justifie les expressions les plus revenantes, par exemple : que nous ne sommes convertis que par la grâce prévenante de Dieu, et que nous ne saurions faire le bien que par son assistance ; que Dieu veut le salut de tous les hommes, et qu'il ne damne que ceux qui ont mauvaise volonté; qu'il donne à tous une grâce suffisante pourvu qu'ils en veuillent user; que Jésus-Christ étant le principe et le centre de l'élection, Dieu a destiné les élus au salut, parce qu'il a prévu qu'ils s'attacheraient à la doctrine de Jésus-Christ par la foi vive; quoiqu'il soit vrai que cette raison de l'élection n'est pas la dernière raison, et que cette prévision même est encore une suite de son décret antérieur ; d'autant que la foi est un don de Dieu, et qu'il les a prédestinés à avoir la foi par des raisons d'un décret supérieur, qui dispense les grâces et les circonstances suivant la profondeur de sa suprême sagesse.

Or, comme un des plus habiles hommes de notre temps, dont l'éloquence était aussi grande que la pénétration, et qui a donné de grandes preuves d'une érudition très-vaste, s'était attaché par je

ne sais quel penchant à relever merveilleusement toutes les difficultés sur cette matière que nous venons de toucher en gros, on a trouvé un beau champ pour s'exercer en entrant avec lui dans le détail. On reconnaît que M. Bayle (car il est aisé de voir que c'est de lui qu'on parle) a de son côté tous les avantages, hormis celui du fond de la chose; mais on espère que la vérité (qu'il reconnaît lui-même se trouver de notre côté) l'emportera toute nue sur tous les ornements de l'éloquence et de l'érudition, pourvu qu'on la développe comme il faut; et on espère d'y réussir d'autant plus que c'est la cause de Dieu qu'on plaide, et qu'une des maximes que nous soutenons ici porte que l'assistance de Dieu ne manque pas à ceux qui ne manquent point de bonne volonté. L'auteur de ce discours croit en avoir donné des preuves ici, par l'application qu'il a apportée à cette matière. Il l'a méditée dès sa jeunesse, il a conféré là-dessus avec quelques-uns des premiers hommes du temps, et il s'est instruit encore par la lecture des bons auteurs. Et le succès que Dieu lui a donné (au sentiment de plusieurs juges compétents) dans quelques autres méditations profondes, et dont il y en a qui ont beaucoup d'influence sur cette matière, lui donne peut-être quelque droit de se flatter de l'attention des lecteurs qui aiment la vérité et qui sont propres à la chercher.

Il a encore eu des raisons particulières assez considérables qui l'ont invité à mettre la main à la plume sur ce sujet. Des entretiens qu'il a eus là-dessus avec quelques personnes de lettres et de cour, en Allemagne et en France, et surtout avec une princesse des plus grandes et des plus accomplies, l'y ont déterminé plus d'une fois. Il avait eu l'honneur de dire ses sentiments à cette princesse sur plusieurs endroits du dictionnaire merveilleux de M. Bayle, où la religion et la raison paraissent en combattantes, et où M. Bayle veut faire taire la raison après l'avoir fait trop parler; ce qu'il appelle le triomphe de la foi. L'auteur fit connaître dès lors qu'il était d'un autre sentiment, mais qu'il ne laissait pas d'être bien aise qu'un si beau génie eût donné occasion d'approfondir ces matières aussi importantes que difficiles. Il avoua de les avoir examinées aussi depuis fort longtemps, et qu'il avait délibéré quelquefois de publier sur ce sujet des pensées dont le but principal devait être la connaissance de Dieu, telle qu'il la faut pour exciter la piété et pour nourrir la vertu. Cette princesse l'exhorta fort d'exécuter son

ancien dessein, quelques amis s'y joignirent, et il était d'autant plus tenté de faire ce qu'ils demandaient, qu'il avait sujet d'espérer que dans la suite de l'examen les lumières de M. Bayle l'aideraient beaucoup à mettre la matière dans le jour qu'elle pourrait recevoir par leurs soins. Mais plusieurs empêchements vinrent à la traverse, et la mort de l'incomparable reine ne fut pas le moindre. Il arriva cependant que M. Bayle fut attaqué par d'excellents hommes qui se mirent à examiner le même sujet; il leur répondit amplement et toujours ingénieusement. On fut attentif à leur dispute et sur le point même d'y être mêlé. Voici comment :

J'avais publié un système nouveau, qui paraissait propre à expliquer l'union de l'âme et du corps : il fut assez applaudi par ceux mêmes qui n'en demeurèrent pas d'accord, et il y eut d'habiles gens qui me témoignèrent d'avoir déjà été dans mon sentiment, sans être venus à une explication si distincte, avant que d'avoir vu ce que j'en avais écrit. M. Bayle l'examina dans son Dictionnaire historique et critique, article *Rorarius*. Il crut que les ouvertures que j'avais données méritaient d'être cultivées; il en fit valoir l'utilité à certains égards, et il représenta aussi ce qui pouvait encore faire de la peine. Je ne pouvais manquer de répondre comme il faut à des expressions aussi obligeantes et à des considérations aussi instructives que les siennes; et, pour en profiter davantage, je fis paraître quelques éclaircissements dans l'Histoire des ouvrages des savants, juillet 1690. M. Bayle y répliqua dans la seconde édition de son dictionnaire. Je lui envoyai une duplique, qui n'a pas encore vu le jour; et je ne sais s'il a tripliqué.

Cependant il arriva que M. Le Clerc ayant mis dans sa Bibliothèque choisie un extrait du système intellectuel de feu M. Cudworth, et y ayant expliqué certaines natures plastiques que cet excellent auteur employait à la formation des animaux, M. Bayle crut (voyez la Continuation des pensées diverses, chap. 21, art. 11) que ces natures manquant de connaissance, on affaiblissait, en les établissant, l'argument qui prouve, par la merveilleuse formation des choses, qu'il faut que l'univers ait une cause intelligente. M. Le Clerc répliqua (4e art. du 5e tom. de sa Biblioth. choisie) que ces natures avaient besoin d'être dirigées par la sagesse divine. M. Bayle insista (7e article de l'Hist. des ouvr. des savants, août 1704) qu'une simple direction ne suffisait pas à une cause dépour-

vue de connaissance, à moins qu'on ne la prît pour un pur instrument de Dieu, auquel cas elle serait inutile. Mon système y fut touché en passant; et cela me donna occasion d'envoyer un petit mémoire au célèbre auteur de l'Histoire des ouvrages des savants, qu'il mit dans le mois de mai 1705, art. 9, où je tâchai de faire voir qu'à la vérité le mécanisme suffit pour produire les corps organiques des animaux, sans qu'on ait besoin d'autres natures plastiques, pourvu qu'on y ajoute la *préformation* déjà tout organique dans les semences des corps qui naissent, contenues dans celles des corps dont ils sont nés, jusqu'aux semences premières; ce qui ne pouvait venir que de l'auteur des choses, infiniment puissant et infiniment sage, lequel faisant tout d'abord avec ordre, y avait préétabli tout ordre et tout artifice futur. Il n'y a point de chaos dans l'intérieur des choses, et l'organisme est partout dans une matière dont la disposition vient de Dieu. Il s'y découvrirait même d'autant plus qu'on irait plus loin dans l'anatomie des corps; et on continuerait de le remarquer, quand même on pourrait aller à l'infini, comme la nature, et continuer la subdivision par notre connaissance, comme elle l'a continuée en effet.

Comme pour expliquer cette merveille de la formation des animaux je me servis d'une harmonie préétablie, c'est-à-dire du même moyen dont je m'étais servi pour expliquer une autre merveille qui est la correspondance de l'âme avec le corps, en quoi je faisais voir l'uniformité et la fécondité des principes que j'avais employés, il semble que cela fit ressouvenir M. Bayle de mon système, qui rend raison de cette correspondance, et qu'il avait examiné autrefois. Il déclara (au chap. 180 de sa Rép. aux questions d'un provincial, pag. 1253, tom. 3) qu'il ne lui paraissait pas que Dieu pût donner à la matière ou à quelque autre cause la faculté d'organiser, sans lui communiquer l'idée et la connaissance de l'organisation; et qu'il n'était pas encore disposé à croire que Dieu, avec toute sa puissance sur la nature et avec toute la prescience qu'il a des accidents qui peuvent arriver, eût pu disposer les choses en sorte que, par les seules lois de la mécanique, un vaisseau (par exemple) allât au port où il est destiné, sans être pendant sa route gouverné par quelque directeur intelligent. Je fus surpris de voir qu'on mît des bornes à la puissance de Dieu, sans en alléguer aucune preuve, et sans marquer qu'il y eût aucune contradiction à

craindre du côté de l'objet, ni aucune imperfection du côté de Dieu, quoique j'eusse montré auparavant, dans ma duplique, que même les hommes font souvent par des automates quelque chose de semblable aux mouvements qui viennent de la raison; et qu'un esprit fini (mais fort au-dessus du nôtre) pourrait même exécuter ce que M. Bayle croit impossible à la Divinité : outre que Dieu réglant par avance toutes les choses à la fois, la justesse du chemin de ce vaisseau ne serait pas plus étrange que celle d'une fusée qui irait le long d'une corde dans un feu d'artifice, tous les règlements de toutes choses ayant une parfaite harmonie entre eux et se déterminant mutuellement.

Cette déclaration de M. Bayle m'engageait à une réponse, et j'avais dessein de lui représenter qu'à moins de dire que Dieu forme lui-même les corps organiques par un miracle continuel, ou qu'il a donné ce soin à des intelligences dont la puissance et la science soient presque divines, il faut juger que Dieu a *préformé* les choses, en sorte que les organisations nouvelles ne soient qu'une suite mécanique d'une constitution organique précédente; comme lorsque les papillons viennent des vers à soie, où M. Swammerdam a montré qu'il n'y a que du développement. Et j'aurais ajouté que rien n'est plus capable que la préformation des plantes et des animaux de confirmer mon système de l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps, où le corps est porté par sa constitution originale à exécuter, à l'aide des choses externes, tout ce qu'il fait suivant la volonté de l'âme, comme les semences par leur constitution originale exécutent naturellement les intentions de Dieu par un artifice plus grand encore que celui qui fait que dans notre corps tout s'exécute conformément aux résolutions de notre volonté. Et puisque M. Bayle lui-même juge avec raison qu'il y a plus d'artifice dans l'organisation des animaux que dans le plus beau poëme du monde, ou dans la plus belle invention dont l'esprit humain soit capable, il s'ensuit que mon système du commerce de l'âme et du corps est aussi facile que le sentiment commun de la formation des animaux, car ce sentiment (qui me paraît véritable) porte en effet que la sagesse de Dieu a fait la nature en sorte qu'elle est capable, en vertu de ses lois, de former les animaux; et je l'éclaircis et en fais mieux voir la possibilité par le moyen de la *préformation* Après quoi on n'aura pas sujet de trouver étrange que

Dieu ait fait le corps en sorte qu'en vertu de ses propres lois il puisse exécuter les desseins de l'âme raisonnable, puisque tout ce que l'âme raisonnable peut commander au corps est moins difficile que l'organisation que Dieu a commandée aux semences. M. Bayle dit (Réponse aux questions d'un provincial, chap. 182, p. 1594) que ce n'est que depuis peu de temps qu'il y a eu des personnes qui ont compris que la formation des corps vivants ne saurait être un ouvrage naturel; ce qu'il pourrait dire aussi, suivant ses principes, de la correspondance de l'âme et du corps, puisque Dieu en fait tout le commerce dans le système des causes occasionnelles adopté par cet auteur. Mais je n'admets le surnaturel ici que dans le commencement des choses, à l'égard de la première formation des animaux, ou à l'égard de la constitution originaire de l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps; après quoi je tiens que la formation des animaux et le rapport entre l'âme et le corps sont quelque chose d'aussi naturel à présent que les autres opérations les plus ordinaires de la nature. C'est à peu près comme on raisonne communément sur l'instinct et sur les opérations merveilleuses des bêtes. On y reconnaît de la raison, non pas dans les bêtes, mais dans celui qui les a formées. Je suis donc du sentiment commun à cet égard; mais j'espère que mon explication lui aura donné plus de relief et de clarté, et même plus d'étendue.

Or, devant justifier mon système contre les nouvelles difficultés de M. Bayle, j'avais dessein en même temps de lui communiquer les pensées que j'avais eues depuis longtemps sur les difficultés qu'il avait fait valoir contre ceux qui tâchent d'accorder la raison avec la foi à l'égard de l'existence du mal. En effet, il y a peut-être peu de personnes qui aient travaillé plus que moi. A peine avais-je appris à entendre passablement les livres latins, que j'eus la commodité de feuilleter dans une bibliothèque : j'y voltigeais de livre en livre; et comme les matières de méditation me plaisaient autant que les histoires et les fables, je fus charmé de l'ouvrage de Laurent Valla contre Boëce, et de celui de Luther contre Erasme, quoique je visse bien qu'ils avaient besoin d'adoucissement. Je ne m'abstenais pas des livres de controverse, et, entre autres écrits de cette nature, les Actes du colloque de Montbéliard, qui avaient ranimé la dispute, me parurent instructifs. Je ne négligeais point les enseignements de nos théologiens; et la lecture de leurs adver-

saires, bien loin de me troubler, servait à me confirmer dans les sentiments modérés des églises de la confession d'Augsbourg. J'eus occasion dans mes voyages de conférer avec quelques excellents hommes de différents partis, comme avec M. Pierre de Wallenbourg, suffragant de Mayence; M. Jean-Louis Fabrice, premier théologien de Heidelberg; et enfin avec le célèbre M. Arnauld, à qui je communiquai même un dialogue latin de ma façon sur cette matière, environ l'an 1673, où je mettais déjà en fait que Dieu ayant choisi le plus parfait de tous les mondes possibles, avait été porté par sa sagesse à permettre le mal qui y était annexé, mais qui n'empêchait pas que, tout compté et rabattu, ce monde ne fût le meilleur qui pût être choisi. J'ai encore depuis lu toute sorte de bons auteurs sur ces matières, et j'ai tâché d'avancer dans les connaissances qui me paraissent propres à écarter tout ce qui pouvait obscurcir l'idée de la souveraine perfection qu'il faut reconnaître en Dieu. Je n'ai point négligé d'examiner les auteurs les plus rigides, et qui ont poussé le plus loin la nécessité des choses, tels que Hobbes et Spinosa, dont le premier a soutenu cette nécessité absolue, non-seulement dans ses Eléments physiques et ailleurs, mais encore dans un livre exprès contre l'évêque Bramhall. Et Spinosa veut à peu près (comme un ancien péripatéticien nommé Straton) que tout soit venu de la première cause ou de la nature primitive, par une nécessité aveugle et toute-géométrique, sans que ce premier principe des choses soit capable de choix, de bonté et d'entendement.

J'ai trouvé le moyen, ce me semble, de montrer le contraire d'une manière qui éclaire et qui fait qu'on entre en même temps dans l'intérieur des choses. Car ayant fait de nouvelles découvertes sur la nature de la force active et sur les lois du mouvement, j'ai fait voir qu'elles ne sont pas d'une nécessité absolument géométrique, comme Spinosa paraît l'avoir cru; et qu'elles ne sont pas purement arbitraires non plus, quoique ce soit l'opinion de M. Bayle et de quelques philosophes modernes; mais qu'elles dépendent de la *convenance*, comme je l'ai déjà marqué ci-dessus, ou de ce que j'appelle le *principe du meilleur;* et qu'on reconnaît en cela, comme en toute autre chose, les caractères de la première substance, dont les productions marquent une sagesse souveraine et font la plus parfaite des harmonies. J'ai fait voir aussi que c'est

cette harmonie qui fait encore la liaison tant de l'avenir avec le passé que du présent avec ce qui est absent. La première espèce de liaison unit les temps, et l'autre les lieux. Cette seconde liaison se montre dans l'union de l'âme avec le corps, et généralement dans le commerce des véritables substances entre elles et avec les phénomènes matériels. Mais la première a lieu dans la préformation des corps organiques ou plutôt de tous les corps, puisqu'il y a de l'organisme partout, quoique toutes les masses ne composent point des corps organiques : comme un étang peut fort bien être plein de poissons ou autres corps organiques, quoiqu'il ne soit point lui-même un animal ou corps organique, mais seulement une masse qui les contient. Et puisque j'avais tâché de bâtir sur de tels fondements, établis d'une manière démonstrative, un corps entier des connaissances principales que la raison toute pure nous peut apprendre, un corps, dis-je, dont toutes les parties fussent bien liées, et qui pût satisfaire aux difficultés les plus considérables des anciens et des modernes, je m'étais formé aussi par conséquent un certain système sur la liberté de l'homme et sur le concours de Dieu. Ce système me paraissait éloigné de tout ce qui peut choquer la raison et la foi, et j'avais envie de le faire passer sous les yeux de M. Bayle aussi bien que de ceux qui sont en dispute avec lui. Il vient de nous quitter, et ce n'est pas une petite perte que celle d'un auteur dont la doctrine et la pénétration avaient peu d'égales; mais comme la matière est sur le tapis, que d'habiles gens y travaillent encore, et que le public y est attentif, j'ai cru qu'il fallait se servir de l'occasion pour faire paraître un échantillon de mes pensées.

Il sera peut-être bon de remarquer encore, avant que de finir cette préface, qu'en niant l'influence physique de l'âme sur le corps ou du corps sur l'âme, c'est-à-dire une influence qui fasse que l'un trouble les lois de l'autre, je ne nie point l'union de l'un avec l'autre qui en fait un suppôt; mais cette union est quelque chose de métaphysique qui ne change rien dans les phénomènes. C'est ce que j'ai déjà dit en répondant à ce que le R. P. de Tournemine, dont l'esprit et le savoir ne sont point ordinaires, m'avait objecté dans les Mémoires de Trévoux. Et par cette raison on peut dire aussi, dans un sens métaphysique, que l'âme agit sur le corps et le corps sur l'âme. Aussi est-il vrai que l'âme est l'*entéléchie* ou le principe actif, au lieu que le corporel tout seul ou le simple matériel ne

contient que le passif, et que par conséquent le principe de l'action est dans les âmes, comme je l'ai expliqué plus d'une fois dans le Journal de Leipsic, mais plus particulièrement en répondant à feu M. Sturm, philosophe et mathématicien d'Altorf, où j'ai même démontré que s'il n'y avait rien que de passif dans les corps, leurs différents états seraient *indiscernables*. Je dirai aussi à cette occasion qu'ayant appris que l'habile auteur du livre de la *Connaissance de soi-même* avait fait quelques objections dans ce livre contre mon système de l'harmonie préétablie, j'avais envoyé une réponse à Paris, qui fait voir qu'il m'a attribué des sentiments dont je suis bien éloigné; comme a fait aussi depuis peu un docteur de Sorbonne anonyme, sur un autre sujet. Et ces mésentendus auraient paru d'abord aux yeux du lecteur, si l'on avait rapporté mes propres paroles, sur lesquelles on a cru se pouvoir fonder.

Cette disposition des hommes à se méprendre en représentant les sentiments d'autrui, fait aussi que je trouve à propos de remarquer que lorsque j'ai dit quelque part que l'homme s'aide du secours de la grâce dans la conversion, j'entends seulement qu'il en profite par la cessation de la résistance surmontée, mais sans aucune coopération de sa part; tout comme il n'y a point de coopération dans la glace lorsqu'elle est rompue. Car la conversion est le pur ouvrage de la grâce de Dieu, où l'homme ne concourt qu'en résistant; mais sa résistance est plus ou moins grande, selon les personnes et les occasions. Les circonstances aussi contribuent plus ou moins à notre attention et aux mouvements qui naissent dans l'âme; et le concours de toutes ces choses jointes à la mesure de l'impression et à l'état de la volonté détermine l'effet de la grâce, mais sans le rendre nécessaire. Je me suis assez expliqué ailleurs que, par rapport aux choses salutaires, l'homme non régénéré doit être considéré comme mort; et j'approuve fort la manière dont les théologiens de la confession d'Augsbourg s'expliquent sur ces sujets. Cependant cette corruption de l'homme non régénéré ne l'empêche point d'ailleurs d'avoir des vertus morales véritables et de faire quelquefois de bonnes actions dans la vie civile, qui viennent d'un bon principe, sans aucune mauvaise intention, et sans mélange de péché actuel. En quoi j'espère qu'on me le pardonnera, si j'ai osé m'éloigner du sentiment de S. Augustin, grand homme sans doute et d'un merveilleux esprit, mais qui semble porté quelquefois à

outrer les choses, surtout dans la chaleur de ses engagements. J'estime fort quelques personnes qui font profession d'être disciples de S. Augustin, et entre autres le R. P. Quesnel, digne successeur du grand Arnauld, dans la poursuite des controverses qui les ont commis avec la plus célèbre des compagnies. Mais j'ai trouvé qu'ordinairement dans les combats entre des gens d'un mérite insigne (dont il y en a sans doute ici des deux côtés), la raison est de part et d'autre, mais en différents points, et qu'elle est plutôt pour les défenses que pour les attaques, quoique la malignité naturelle du cœur humain rende ordinairement les attaques plus agréables au lecteur que les défenses. J'espère que le R. P. Ptolemei, ornement de sa compagnie, occupé à remplir les vides du célèbre Bellarmin, nous donnera sur tout cela des éclaircissements de sa pénétration et de son savoir, et, j'ose même ajouter, de sa modération. Et il faut croire que parmi les théologiens de la confession d'Augsbourg, il s'élèvera quelque nouveau Chemnice ou quelque nouveau Calixte; comme il y a lieu de juger que des Usserius ou des Daillé revivront parmi les réformés, et que tous travailleront de plus en plus à lever les mésentendus dont cette matière est chargée. Au reste, je serais bien aise que ceux qui voudront l'éplucher lisent les objections mises en forme, avec les réponses que j'y ai données, dans le petit écrit que j'ai mis à la fin de l'ouvrage, pour en faire comme le sommaire. J'y ai tâché de prévenir quelques nouvelles objections : ayant expliqué, par exemple, pourquoi j'ai pris la volonté antécédente et conséquente pour préalable et finale, à l'exemple de Thomas, de Scot et d'autres; comment il est possible qu'il y ait incomparablement plus de bien dans la gloire de tous les sauvés qu'il n'y a de mal dans la misère de tous les damnés, quoiqu'il y en ait plus des derniers; comment, en disant que le mal a été permis comme une *condition sine qua non* du bien, je l'entends non pas suivant le principe du nécessaire, mais suivant le principe du convenable; comment la prédétermination que j'admets est toujours inclinante et jamais nécessitante; comment Dieu ne refusera pas les lumières nécessaires nouvelles à ceux qui ont bien usé de celles qu'ils avaient; sans parler d'autres éclaircissements que j'ai tâché de donner sur quelques difficultés qui m'ont été faites depuis peu. Et j'ai suivi encore le conseil de quelques amis qui ont cru à propos que j'ajoutasse

deux *appendices :* l'un sur la *controverse* agitée entre M. Hobbes et l'évêque Bramball, touchant le libre et le nécessaire; l'autre sur le savant ouvrage de l'*Origine du mal*, publié depuis peu en Angleterre.

Enfin j'ai tâché de tout rapporter à l'édification; et si j'ai donné quelque chose à la curiosité, c'est que j'ai cru qu'il fallait égayer une matière dont le sérieux peut rebuter. C'est dans cette vue que j'ai fait entrer dans ce discours la chimère plaisante d'une certaine théologie astronomique, n'ayant point sujet d'appréhender qu'elle séduise personne, et jugeant que la réciter et la réfuter est la même chose. Fiction pour fiction, au lieu de s'imaginer que les planètes ont été des soleils, on pourrait concevoir qu'elles ont été des masses fondues dans le soleil et jetées dehors, ce qui détruirait le fondement de cette théologie hypothétique. L'ancienne erreur des deux principes, que les Orientaux distinguaient par les noms d'Oromasdes et d'Arimanius, m'a fait éclaircir une conjecture sur l'histoire reculée des peuples, y ayant de l'apparence que c'étaient les noms de deux grands princes contemporains : l'un, monarque d'une partie de la haute Asie, où il y en a eu depuis d'autres de ce nom; l'autre, roi des Celto-Scythes, faisant irruption dans les États du premier, et connu d'ailleurs parmi les divinités de la Germanie. Il semble en effet que Zoroastre a employé les noms de ces princes comme des symboles des puissances invisibles, auxquelles leurs exploits les faisaient ressembler dans l'opinion des Asiatiques. Quoique d'ailleurs il paraisse par les rapports des auteurs arabes, qui pourraient être mieux informés que les Grecs de quelques particularités de l'ancienne histoire orientale, que ce Zerdust ou Zoroastre, qu'ils font contemporain du grand Darius, n'a point considéré ces deux principes comme tout à fait primitifs et indépendants, mais comme dépendants d'un principe unique suprême; et qu'il a cru, conformément à la Cosmogonie de Moïse, que Dieu, qui est sans père, a créé tout et a séparé la lumière des ténèbres; que la lumière a été conforme à son dessein original, mais que les ténèbres sont venues par conséquence comme l'ombre suit le corps, et que ce n'est autre chose que la privation. Ce qui exempterait cet ancien auteur des erreurs que les Grecs lui attribuent. Son grand savoir a fait que les Orientaux l'ont comparé avec le Mercure ou Hermès des Égyptiens et des Grecs; tout comme les Septentrionaux

ont comparé leur Wodan ou Odin avec ce même Mercure. C'est pourquoi le mercredi, ou le jour de Mercure, a été appelé *Wodansdag* par les Septentrionaux, mais jour de *Zerdust* par les Asiatiques, puisqu'il est nommé *Zarschamba* ou *Dsearchambe* par les Turcs et par les Persans, *Zerda* par les Hongrois venus de l'Orient septentrional, et *Sreda* par les Esclavons, depuis le fond de la grande Russie jusqu'aux Wendes du pays de Lunebourg, les Esclavons l'ayant appris aussi des Orientaux. Ces remarques ne déplairont peut-être pas aux curieux; et je me flatte que le petit dialogue qui finit les Essais opposés à M. Bayle donnera quelque contentement à ceux qui sont bien aises de voir des vérités difficiles, mais importantes, exposées d'une manière aisée et familière. On a écrit dans une langue étrangère, au hasard d'y faire bien des fautes, parce que cette matière y a été traitée depuis peu par d'autres, et y est lue davantage par ceux à qui on voudrait être utile par ce petit travail. On espère que les fautes de langage qui viennent non-seulement de l'impression et du copiste, mais aussi de la précipitation de l'auteur, qui a été assez distrait, seront pardonnées; et si quelque erreur s'est glissée dans les sentiments, l'auteur sera des premiers à les corriger, après avoir été mieux informé : ayant donné ailleurs de telles marques de son amour de la vérité, qu'il espère qu'on ne prendra pas cette déclaration pour un compliment.

DISCOURS

DE LA CONFORMITÉ DE LA FOI AVEC LA RAISON.

---

1. Je commence par la question préliminaire de la *conformité de la foi avec la raison*, et de l'usage de la philosophie dans la théologie, parce qu'elle a beaucoup d'influence sur la matière principale que nous allons traiter, et parce que M. Bayle l'y fait entrer partout. Je suppose que deux vérités ne sauraient se contredire; que l'objet de la foi est la vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire, et que la raison est l'enchaînement des vérités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la foi) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de la foi. Cette définition de la raison, c'est-à-dire de la *droite et véritable raison*, a surpris quelques personnes accoutumées à déclamer contre la raison prise dans un sens vague. Ils m'ont répondu qu'ils n'avaient jamais entendu qu'on lui eût donné cette signification; c'est qu'ils n'avaient jamais conféré avec des gens qui s'expliquaient distinctement sur ces matières. Ils m'ont avoué cependant qu'on ne pouvait point blâmer la raison, prise dans le sens que je lui donnais. C'est dans le même sens qu'on oppose quelquefois la raison à l'expérience. La raison, consistant dans l'enchaînement des vérités, a droit de lier encore celles que l'expérience lui a fournies pour en tirer des conclusions mixtes; mais la raison pure et nue, distinguée de l'expérience, n'a affaire qu'à des vérités indépendantes des sens. Et l'on peut comparer la foi avec l'expérience, puisque la foi (quant aux motifs qui la vivifient) dépend de l'expérience de ceux qui ont vu les miracles sur lesquels la révélation est fondée, et de la tradition digne de croyance qui les a fait passer jusqu'à nous, soit par les Écritures, soit par le rapport de ceux qui les ont con-

servés, à peu près comme nous nous fondons sur l'expérience de ceux qui ont vu la Chine et sur la crédibilité de leur rapport, lorsque nous ajoutons foi aux merveilles qu'on nous raconte de ce pays éloigné. Sauf à parler ailleurs du mouvement intérieur du Saint-Esprit, qui s'empare des âmes et les persuade et les porte au bien, c'est-à-dire à la foi et la charité, sans avoir toujours besoin de motifs.

2. Or, les vérités de la raison sont de deux sortes : les unes sont ce qu'on appelle les *vérités éternelles*, qui sont absolument nécessaires, en sorte que l'opposé implique contradiction ; et telles sont les vérités dont la nécessité est logique, métaphysique ou géométrique, qu'on ne saurait nier sans pouvoir être mené à des absurdités. Il y en a d'autres qu'on peut appeler *positives*, parce qu'elles sont les lois qu'il a plu à Dieu de donner à la nature, ou parce qu'elles en dépendent. Nous les apprenons, ou par expérience, c'est-à-dire *à posteriori*, ou par la raison et *à priori*, c'est-à-dire par des considérations de la convenance qui les a fait choisir. Cette convenance a aussi ses règles et ses raisons; mais c'est le choix libre de Dieu, et non pas une nécessité géométrique, qui fait préférer le convenable et le porte à l'existence. Ainsi, on peut dire que la *nécessité physique* est fondée sur la *nécessité morale*, c'est-à-dire sur le choix du sage digne de sa sagesse; et que l'une aussi bien que l'autre doit être distinguée de la *nécessité géométrique*. Cette nécessité physique est ce qui fait l'ordre de la nature, et consiste dans les règles du mouvement et dans quelques autres lois générales qu'il a plu à Dieu de donner aux choses en leur donnant l'être. Il est donc vrai que ce n'est pas sans raison que Dieu les a données; car il ne choisit rien par caprice et comme au sort ou par une indifférence toute pure; mais les raisons générales du bien et de l'ordre qui l'y ont porté peuvent être vaincues dans quelques cas par des raisons plus grandes d'un ordre supérieur.

3. Cela fait voir que Dieu peut dispenser les créatures des lois qu'il leur a prescrites et y reproduire ce que leur nature ne porte pas, en faisant un *miracle;* et lorsqu'elles sont élevées à des perfections et à des facultés plus nobles que celles où elles peuvent arriver par leur nature, les scolastiques appellent cette faculté une *puissance obédientielle*, c'est-à-dire que la chose acquiert en

obéissant au commandement de celui qui peut donner ce qu'elle n'a pas, quoique ces scolastiques donnent ordinairement des exemples de cette puissance, que je tiens impossibles, comme lorsqu'ils prétendent que Dieu peut donner à la créature la faculté de créer. Il se peut qu'il y ait des miracles que Dieu fait par le ministère des anges, où les lois de la nature ne sont point violées, non plus que lorsque les hommes aident la nature par l'art, l'artifice des anges ne différant du nôtre que par le degré de perfection; cependant il demeure toujours vrai que les lois de la nature sont sujettes à la dispensation du législateur, au lieu que les vérités éternelles, comme celles de la géométrie, sont tout à fait indispensables, et la foi n'y saurait être contraire. C'est pourquoi il ne se peut faire qu'il y ait une objection invincible contre la vérité. Car si c'est une démonstration fondée sur des principes ou sur des faits incontestables, formée par un enchaînement des vérités éternelles, la conclusion est certaine et indispensable, et ce qui y est opposé doit être faux; autrement deux contradictoires pourraient être vraies en même temps. Que si l'objection n'est point démonstrative, elle ne peut former qu'un argument vraisemblable, qui n'a point de force contre la foi, puisqu'on convient que les mystères de la religion sont contraires aux apparences. Or M. Bayle déclare, dans sa réponse posthume à M. Le Clerc, qu'il ne prétend point qu'il y ait des démonstrations contre les vérités de la foi; et par conséquent toutes ces difficultés invincibles, ces combats prétendus de la raison contre la foi s'évanouissent.

> **Hi motus animorum atque hæc discrimina tanta**
> **Pulveris exigui jactu compressa quiescunt.**

4. Les théologiens protestants, aussi bien que ceux du parti de Rome, conviennent des maximes que je viens de poser, lorsqu'ils traitent la matière avec soin; et tout ce qu'on dit contre la raison ne porte coup que contre une prétendue raison, corrompue et abusée par de fausses apparences. Il en est de même des notions de la justice et de la bonté de Dieu. On en parle quelquefois comme si nous n'en avions aucune idée ni aucune définition. Mais en ce cas nous n'aurions point de fondement de lui attribuer ces attributs ou de l'en louer. Sa bonté et sa justice, aussi bien que sa sagesse, ne diffèrent des nôtres que parce qu'elles sont infiniment

plus parfaites. Ainsi les notions simples, les vérités nécessaires et les conséquences démonstratives de la philosophie ne sauraient être contraires à la révélation. Et lorsque quelques maximes philosophiques sont rejetées en théologie, c'est qu'on tient qu'elles ne sont que d'une nécessité physique ou morale, qui ne parle que de ce qui a lieu ordinairement, et se fondent par conséquent sur les apparences, mais qui ne peut manquer, si Dieu le trouve bon.

5. Il paraît, par ce que je viens de dire, qu'il y a souvent un peu de confusion dans les expressions de ceux qui commettent ensemble la philosophie et la théologie, ou la foi et la raison; ils confondent *expliquer*, *comprendre*, *prouver*, *soutenir*. Et je trouve que M. Bayle, tout pénétrant qu'il est, n'est pas toujours exempt de cette confusion. Les mystères se peuvent *expliquer* autant qu'il faut pour les croire; mais on ne les saurait *comprendre* ni faire entendre comment ils arrivent; c'est ainsi que, même en physique, nous expliquons jusqu'à un certain point plusieurs qualités sensibles, mais d'une manière imparfaite, car nous ne les comprenons pas. Il ne nous est pas possible non plus de prouver les mystères par la raison; car tout ce qui se peut prouver *à priori*, ou par la raison pure, se peut comprendre. Tout ce qui nous reste donc, après avoir ajouté foi aux mystères sur les preuves de la vérité de la religion (qu'on appelle *motifs de crédibilité*), c'est de les pouvoir soutenir contre les objections; sans quoi nous ne serions point fondés à les croire, tout ce qui peut être réfuté d'une manière solide et démonstrative ne pouvant manquer d'être faux; et les preuves de la vérité de la religion, qui ne peuvent donner qu'une *certitude morale*, seraient balancées et même surmontées par des objections qui donneraient une *certitude absolue*, si elles étaient convaincantes et tout à fait démonstratives. Ce peu nous pourrait suffire pour lever les difficultés sur l'usage de la raison et de la philosophie par rapport à la religion, si on n'avait pas affaire bien souvent à des personnes prévenues. Mais, comme la matière est importante et qu'elle a été embrouillée, il sera à propos d'entrer dans un plus grand détail.

6. La question de la conformité de la foi avec la raison a toujours été un grand problème. Dans la primitive Église, les plus habiles auteurs chrétiens s'accommodaient des pensées des platoniciens, qui leur revenaient le plus, et qui étaient le plus en vogue alors.

Peu à peu Aristote prit la place de Platon, lorsque le goût des systèmes commença à régner, et lorsque la théologie même devint plus systématique par les décisions des conciles généraux, qui fournissaient des formulaires précis et positifs. Saint Augustin, Boëce et Cassiodore dans l'Occident, et saint Jean de Damas dans l'Orient, ont contribué le plus à réduire la théologie en forme de science; sans parler de Bède, Alcuin, saint Anselme et quelques autres théologiens versés dans la philosophie; jusqu'à ce qu'enfin les scolastiques survinrent, et que, le loisir des cloîtres donnant carrière aux spéculations, aidées par la philosophie d'Aristote traduite de l'arabe, on acheva de faire un composé de théologie et de philosophie, dans lequel la plupart des questions venaient du soin qu'on prenait de concilier la foi avec la raison. Mais ce n'était pas avec tout le succès qui aurait été à souhaiter, parce que la théologie avait été fort corrompue par le malheur des temps, par l'ignorance et par l'entêtement; et parce que la philosophie, outre ses propres défauts, qui étaient très-grands, se trouvait chargée de ceux de la théologie, qui se ressentait à son tour de l'association d'une philosophie très-obscure et très-imparfaite. Cependant il faut avouer avec l'incomparable Grotius qu'il y a quelquefois de l'or caché sous les ordures du latin barbare des moines, ce qui m'a fait souhaiter plus d'une fois qu'un habile homme que sa fonction eût obligé d'apprendre le langage de l'école eût voulu en tirer ce qu'il y a de meilleur, et qu'un autre Petave ou Thomassin eussent fait à l'égard des scolastiques ce que ces deux savants hommes ont fait à l'égard des Pères. Ce serait un ouvrage très-curieux et très-important pour l'Histoire ecclésiastique, et qui continuerait celle des dogmes jusqu'au rétablissement des belles-lettres, par le moyen desquelles les choses ont changé de face, et même au-delà. Car plusieurs dogmes, comme ceux de la prédétermination physique, de la science moyenne, du péché philosophique, des précisions objectives, et beaucoup d'autres dans la théologie spéculative, et même dans la théologie pratique des cas de conscience, ont été mis en vogue, même après le concile de Trente.

7. Un peu avant ces changements, et avant la grande scission de l'Occident, qui dure encore, il y avait en Italie une secte de philosophes qui combattait cette conformité de la foi avec la raison

que nous soutenons. On les nommait *averroïstes*, parce qu'ils s'attachaient à un auteur arabe célèbre, qu'on appelait le commentateur par excellence, et qui paraissait être le mieux entré dans le sens d'Aristote parmi ceux de sa nation. Ce commentateur, poussant ce que les interprètes grecs avaient déjà enseigné, prétendait que, suivant Aristote et même suivant la raison, ce qu'on prenait presqu'alors pour la même chose, l'immortalité de l'âme ne pouvait subsister. Voici son raisonnement. Le genre humain est éternel, selon Aristote; donc, si les âmes particulières ne périssent pas, il faut venir à la métempsycose rejetée par ce philosophe; ou, s'il y a toujours des âmes nouvelles, il faut admettre l'infinité de ces âmes conservées de toute éternité; mais l'infinité actuelle est impossible, selon la doctrine du même Aristote : donc il faut conclure que les âmes, c'est-à-dire les formes des corps organiques, doivent périr avec ces corps, ou du moins l'entendement passif appartenant en propre à un chacun. De sorte qu'il ne restera que l'entendement actif, commun à tous les hommes, qu'Aristote disait venir de dehors, et qui doit travailler partout où les organes y sont disposés, comme le vent produit une espèce de musique lorsqu'il est poussé dans des tuyaux d'orgue bien ajustés.

8. Il n'y avait rien de plus faible que cette prétendue démonstration; il ne se trouve point qu'Aristote ait bien réfuté la métempsycose, ni qu'il ait prouvé l'éternité du genre humain; et après tout, il est très-faux qu'un infini actuel soit impossible. Cependant cette démonstration passait pour invincible chez les aristotéliciens, et leur faisait croire qu'il y avait une certaine intelligence sublunaire dont la participation faisait notre entendement actif. Mais d'autres, moins attachés à Aristote, allaient jusqu'à une âme universelle, qui fût l'océan de toutes les âmes particulières, et croyaient cette âme universelle seule capable de subsister, pendant que les âmes particulières naissent et périssent. Suivant ce sentiment, les âmes des animaux naissent en se détachant comme des gouttes de leur océan, lorsqu'elles trouvent un corps qu'elles peuvent animer; et elles périssent en se rejoignant à l'océan des âmes quand le corps est défait, comme les ruisseaux se perdent dans la mer. Et plusieurs allaient à croire que Dieu est cette âme universelle, quoique d'autres aient cru qu'elle était subordonnée et créée. Cette

mauvaise doctrine est fort ancienne et fort capable d'éblouir le vulgaire. Elle est exprimée dans ces beaux vers de Virgile (Æn. VI, vs. 724) :

> Principio cœlum ac terram camposque liquentes,
> Lucentemque globum Lunæ, Titaniaque astra,
> Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
> Mens agitat molem et magno se corpore miscet.

Et encore ailleurs (Georg. IV, vs. 221) :

> Deum namque ire per omnes
> Terrasque tractusque maris cœlumque profundum :
> Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
> Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
> Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri.

9. L'âme du monde de Platon a été prise dans ce sens par quelques-uns ; mais il y a plus d'apparence que les stoïciens donnaient dans cette âme commune qui absorbe toutes les autres. Ceux qui sont de ce sentiment pourraient être appelés *monopsychites*, puisque selon eux il n'y a véritablement qu'une seule âme qui subsiste. M. Bernier remarque que c'est une opinion presque universellement reçue chez les savants dans la Perse et dans les États du Grand-Mogol ; il paraît même qu'elle a trouvé entrée chez les cabalistes et chez les mystiques. Un certain Allemand, natif de la Souabe, devenu juif il y a quelques années, et dogmatisant sous le nom de Moses Germanus, s'étant attaché aux dogmes de Spinosa, a cru que Spinosa renouvelle l'ancienne Cabale des Hébreux ; et un savant homme, qui a réfuté ce prosélyte juif, paraît être du même sentiment. L'on sait que Spinosa ne reconnaît qu'une seule substance dans le monde, dont les âmes individuelles ne sont que des modifications passagères. Valentin Weigel, pasteur de Tschopa en Misnie, homme d'esprit, et qui en avait même trop, quoiqu'on l'ait voulu faire passer pour un enthousiaste, en tenait peut-être quelque chose ; aussi bien que celui qui se nomme Jean-Angélus Silésien, auteur de certains petits vers de dévotion allemands assez jolis, en forme d'épigrammes, qu'on vient de réimprimer. Et généralement la déification des mystiques pouvait recevoir ce mauvais sens. Gerson a déjà écrit contre Rusbrock, auteur mystique, dont l'intention était bonne apparemment, et dont les expressions

sont excusables; mais il vaut mieux écrire d'une manière qui n'ait point besoin d'être excusée. Quoique j'avoue aussi que souvent les expressions outrées, et pour ainsi dire poétiques, ont plus de force pour toucher et pour persuader que ce qui se dit avec régularité.

10. L'anéantissement de ce qui nous appartient en propre, porté fort loin par les quiétistes, pourrait bien être aussi une impiété déguisée chez quelques-uns; comme ce qu'on raconte du quiétisme de Foë, auteur d'une grande secte de la Chine, lequel, après avoir prêché sa religion pendant quarante ans, se sentant proche de la mort, déclara à ses disciples qu'il leur avait caché la vérité sous le voile des métaphores, et que tout se réduisait au néant, qu'il disait être le premier principe de toutes choses. C'était encore pis, ce semble, que l'opinion des averroïstes. L'une et l'autre doctrine est insoutenable et même extravagante; cependant quelques modernes n'ont point fait difficulté d'adopter cette âme universelle et unique qui engloutit les autres. Elle n'a trouvé que trop d'applaudissements parmi les prétendus esprits forts; et le sieur de Preissac, soldat et homme d'esprit, qui se mêlait de philosophie, l'a étalée autrefois publiquement dans ses discours. Le système de l'*harmonie préétablie* est le plus capable de guérir ce mal. Car il fait voir qu'il y a nécessairement des substances simples et sans étendue répandues par toute la nature; que ces substances doivent toujours subsister indépendamment de tout autre que de Dieu, et qu'elles ne sont jamais séparées de tout corps organisé. Ceux qui croient que des âmes capables de sentiment, mais incapables de raison, sont mortelles, ou qui soutiennent qu'il n'y a que les âmes raisonnables qui puissent avoir du sentiment, donnent beaucoup de prise aux monopsychites; car il sera toujours difficile de persuader aux hommes que les bêtes ne sentent rien; et quand on accorde une fois que ce qui est capable de sentiment peut périr, il est difficile de maintenir par la raison l'immortalité de nos âmes.

11. J'ai fait cette petite digression parce qu'elle m'a paru de saison dans un temps où l'on n'a que trop de disposition à renverser jusqu'aux fondements la religion naturelle, et je reviens aux averroïstes, qui se persuadaient que leur dogme était démontré suivant la raison, ce qui leur faisait avancer que l'âme de l'homme est mortelle selon la philosophie, pendant qu'ils protestaient de se

soumettre à la théologie chrétienne, qui la déclare immortelle. Mais cette distinction passa pour suspecte, et ce divorce de la foi et de la raison fut rejeté hautement par les prélats et par les docteurs de ce temps-là et condamné dans le dernier concile de Latran sous Léon X, où les savants furent exhortés à travailler pour lever les difficultés qui semblaient commettre ensemble la théologie et la philosophie. La doctrine de leur incompatibilité ne laissa pas de se maintenir incognito : Pomponace en fut soupçonné, quoiqu'il s'expliquât autrement; et la secte même des averroïstes se conserva par tradition. On croit que César Crémonin, philosophe fameux en son temps, en a été un des arcs-boutants. André Césalpin, médecin (auteur de mérite, et qui a le plus approché de la circulation du sang, après Michel Servet), a été accusé par Nicolas Taurel (dans un livre appelé *Alpes cæsæ*) d'être de ces péripatéticiens contraires à la religion. On trouve aussi des traces de cette doctrine dans le *Circulus pisanus Claudii Berigardi*, qui fut un auteur français de nation, transplanté en Italie et enseignant la philosophie à Pise; mais surtout les écrits et les lettres de Gabriel Naudé, aussi bien que les *Naudæana*, font voir que l'averroïsme subsistait encore quand ce savant médecin était en Italie. La philosophie corpusculaire, introduite un peu après, paraît avoir éteint cette secte trop péripatéticienne, ou peut-être y a été mêlée; et il se peut qu'il y ait des atomistes qui seraient d'humeur à dogmatiser comme ces averroïstes, si les conjonctures le permettaient; mais cet abus ne saurait faire tort à ce qu'il y a de bon dans la philosophie corpusculaire, qu'on peut fort bien combiner avec ce qu'il y a de solide dans Platon et dans Aristote, et accorder l'un et l'autre avec la véritable théologie.

12. Les réformateurs, et Luther surtout, comme j'ai déjà remarqué, ont parlé quelquefois comme s'ils rejetaient la philosophie et comme s'ils la jugeaient ennemie de la foi. Mais, à le bien prendre, on voit que Luther n'entendait par la philosophie que ce qui est conforme au cours ordinaire de la nature, ou peut-être même ce qui s'enseignait dans les écoles; comme lorsqu'il dit qu'il est impossible en philosophie, c'est-à-dire dans l'ordre de la nature, que le Verbe se fasse chair, et lorsqu'il va jusqu'à soutenir que ce qui est vrai en physique pourrait être faux en morale. Aristote fut l'objet de sa colère, et il avait dessein de purger la philosophie dès l'an

1516, lorsqu'il ne pensait peut-être pas encore à réformer l'Église. Mais enfin il se radoucit, et souffrit que dans l'apologie de la confession d'Augsbourg on parlât avantageusement d'Aristote et de sa morale. Mélanchthon, esprit solide et modéré, fit de petits systèmes des parties de la philosophie, accommodées aux vérités de la révélation et utiles dans la vie civile, qui méritent encore présentement d'être lus. Après lui, Pierre de La Ramée se mit sur les rangs : sa philosophie fut fort en vogue, la secte des ramistes fut puissante en Allemagne et fort suivie parmi les protestants, et employée même en théologie jusqu'à ce que la philosophie corpusculaire fût ressuscitée, qui fit oublier celle de Ramus et affaiblit le crédit des péripatéticiens.

13. Cependant plusieurs théologiens protestants, s'éloignant le plus qu'ils pouvaient de la philosophie de l'école, qui régnait dans le parti opposé, allaient jusqu'au mépris de la philosophie même, qui leur était suspecte; et la contestation éclata enfin à Helmstadt par l'animosité de Daniel Hofman, théologien habile d'ailleurs, et qui avait acquis autrefois de la réputation à la conférence de Quedlinbourg, où Tileman Heshusius et lui avaient été de la part du duc Jules de Brunswick, lorsqu'il refusa de recevoir la formule de concorde. Je ne sais comment le docteur Hofman s'emporta contre la philosophie, au lieu de se contenter de blâmer les abus que les philosophes en font; mais il eut en tête Jean Caselius, homme célèbre, estimé des princes et des savants de son temps; et le duc de Brunswick Henri-Jules (fils de Jules, fondateur de l'université), ayant pris la peine lui-même d'examiner la matière, condamna le théologien. Il y a eu quelques petites disputes semblables depuis, mais on a toujours trouvé que c'étaient des malentendus. Paul Slevogt, professeur célèbre à Iéna en Thuringe, et dont les dissertations qui nous restent marquent encore combien il était versé dans la philosophie scolastique et dans la littérature hébraïque, avait publié dans sa jeunesse, sous le titre de *Pervigilium*, un petit livre *De dissidio theologi et philosophi in utriusque principiis fundato*, au sujet de la question si Dieu est cause par accident du péché. Mais on voyait bien que son but était de montrer que les théologiens abusent quelquefois des termes philosophiques.

14. Pour venir à ce qui est arrivé de mon temps, je me souviens qu'en 1666, lorsque Louis Meyer, médecin d'Amsterdam, publia

sans se nommer le livre intitulé *Philosophia Scripturæ interpres* (que plusieurs ont donné mal à propos à Spinosa, son ami), les théologiens de Hollande se remuèrent, et leurs écrits contre ce livre firent naître de grandes contestations entre eux; plusieurs jugeant que les cartésiens, en réfutant le philosophe anonyme, avaient trop accordé à la philosophie. Jean de Labadie (avant qu'il se fût séparé des églises réformées, sous prétexte de quelques abus qu'il disait s'être glissés dans la pratique politique, et qu'il jugeait insupportables) attaqua le livre de M. de Wolzogue et le traita de pernicieux; et d'un autre côté M. Vogelsang, M. Van der Waeyen et quelques autres anticoccéiens combattirent aussi le même livre avec beaucoup d'aigreur; mais l'accusé gagna sa cause dans un synode. On parla depuis en Hollande de *théologiens rationaux* et *non rationaux*, distinction de parti dont M. Bayle fait souvent mention, se déclarant enfin contre les premiers; mais il ne paraît pas qu'on ait encore bien donné les règles précises dont les uns et les autres conviennent ou ne conviennent pas à l'égard de l'usage de la raison dans l'explication de la sainte Écriture.

15. Une dispute semblable a pensé troubler encore depuis peu les églises de la confession d'Augsbourg. Quelques maîtres ès-arts dans l'université de Leipsig, faisant des leçons particulières chez eux aux étudiants qui les allaient trouver pour apprendre ce qu'on appelle la *philologie sacrée*, suivant l'usage de cette université et de quelques autres, où ce genre d'étude n'est point réservé à la faculté de théologie; ces maîtres, dis-je, pressèrent l'étude des saintes écritures et l'exercice de la piété plus que leurs pareils n'avaient coutume de faire. Et l'on prétend qu'ils avaient outré certaines choses et donné des soupçons de quelque nouveauté dans la doctrine, ce qui leur fit donner le nom de *piétistes*, comme d'une secte nouvelle; nom qui depuis a fait tant de bruit en Allemagne, et a été appliqué bien ou mal à ceux qu'on soupçonnait ou qu'on faisait semblant de soupçonner de fanatisme ou même d'hypocrisie cachée sous quelque apparence de réforme. Or, quelques-uns des auditeurs de ces maîtres s'étant trop distingués par des manières qu'on trouva choquantes, et entre autres par le mépris de la philosophie, dont on disait qu'ils avaient brûlé les cahiers des leçons, on crut que leurs maîtres rejetaient la philosophie; mais ils s'en

justifièrent fort bien, et on ne put les convaincre ni de cette erreur ni des hérésies qu'on leur imputait.

16. La question de l'usage de la philosophie dans la théologie a été fort agitée parmi les chrétiens, et l'on a eu de la peine à convenir des bornes de cet usage, quand on est entré dans le détail. Les mystères de la Trinité, de l'incarnation et de la sainte cène, donnèrent le plus d'occasion à la dispute. Les photiniens nouveaux, combattant les deux premiers mystères, se servaient de certaines maximes philosophiques dont André Kesler, théologien de la confession d'Augsbourg, a donné le précis dans les traités divers qu'il a publiés sur les parties de la philosophie socinienne. Mais quant à leur métaphysique, on s'en pourrait instruire davantage par la lecture de celle de Christophe Stegman, socinien, qui n'est pas encore imprimée, que j'avais vue dans ma jeunesse, et qui m'a été encore communiquée depuis peu.

17. Calovius et Scherzerus, auteurs bien versés dans la philosophie de l'école, et plusieurs autres théologiens habiles, ont amplement répondu aux sociniens, et souvent avec succès, ne s'étant point contentés des réponses générales un peu cavalières dont on se servait ordinairement contre eux, et qui revenaient à dire que leurs maximes étaient bonnes en philosophie et non pas en théologie; que c'était le défaut de l'hétérogénéité qui s'appelle μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, si quelqu'un les employait quand il s'agit de ce qui passe la raison, et que la philosophie devait être traitée en servante et non pas en maîtresse par rapport à la théologie, suivant le titre du livre de Robert Baronius, Écossais, intitulé : *Philosophia theologiæ ancillans;* enfin, que c'était une Agar auprès de Sara, qu'il fallait chasser de la maison avec son Ismaël quand elle faisait la mutine. Il y a quelque chose de bon dans ces réponses; mais comme on en pourrait abuser et commettre mal à propos les vérités naturelles et les vérités révélées, les savants se sont attachés à distinguer ce qu'il y a de nécessaire et d'indispensable dans les vérités naturelles ou philosophiques d'avec ce qui ne l'est point.

18. Les deux partis protestants sont assez d'accord entre eux quand il s'agit de faire la guerre aux sociniens; et comme la philosophie de ces sectaires n'est pas des plus exactes, on a réussi le plus souvent à la battre en ruine. Mais les mêmes protestants se

sont brouillés entre eux à l'occasion du sacrement de l'eucharistie, lorsqu'une partie de ceux qui s'appellent réformés (c'est-à-dire ceux qui suivent en cela plutôt Zwingle que Calvin) a paru réduire la participation du corps de Jésus-Christ dans la sainte cène à une simple représentation de figure, en se servant de la maxime des philosophes qui porte qu'un corps ne peut être qu'en un seul lieu à la fois, au lieu que les *évangéliques* (qui s'appellent ainsi dans un sens particulier, pour se distinguer des réformés) étant plus attachés au sens littéral, ont jugé avec Luther que cette participation était réelle et qu'il y avait là un mystère surnaturel. Ils rejettent, à la vérité, le dogme de la transsubstantiation qu'ils croient peu fondé dans le texte, et ils n'approuvent point non plus celui de la consubstantiation ou de l'impanation, qu'on ne peut leur imputer que faute d'être bien informé de leur sentiment, puisqu'ils n'admettent point l'inclusion du corps de Jésus-Christ dans le pain, et ne demandent même aucune union de l'un avec l'autre; mais ils demandent au moins une concomitance, en sorte que ces deux substances soient reçues toutes deux en même temps. Ils croient que la signification ordinaire des paroles de Jésus-Christ, dans une occasion aussi importante que celle où il s'agissait d'exprimer ses dernières volontés, doit être conservée; et, pour maintenir que ce sens est exempt de toute absurdité qui nous en pourrait éloigner, ils soutiennent que la maxime philosophique qui borne l'existence et la participation des corps à un seul lieu n'est qu'une suite du cours ordinaire de la nature. Ils ne détruisent pas pour cela la présence ordinaire du corps de notre Sauveur telle qu'elle peut convenir au corps le plus glorifié. Ils n'ont point recours à je ne sais quelle diffusion d'ubiquité qui le dissiperait et ne le laisserait trouver nulle part, et ils n'admettent pas non plus la réduplication multipliée de quelques scolastiques, comme si un même corps était en même temps assis ici et debout ailleurs. Enfin ils s'expliquent de telle sorte qu'il semble à plusieurs que le sentiment de Calvin, autorisé par plusieurs confessions de foi des églises qui ont reçu la doctrine de cet auteur, lorsqu'il établit une participation de la substance, n'est pas si éloigné de la confession d'Augsbourg qu'on pourrait penser, et ne diffère peut-être qu'en ce que pour cette participation il demande la véritable foi, outre la réception orale des symboles, et exclut par conséquent les indignes.

19. On voit par là que le dogme de la participation réelle et substantielle se peut soutenir, sans recourir aux opinions étranges de quelques scolastiques, par une analogie bien entendue entre l'*opération immédiate* et la *présence*. Et comme plusieurs philosophes ont jugé que, même dans l'ordre de la nature, un corps peut opérer immédiatement en distance sur plusieurs corps éloignés tout à la fois, ils croient, à plus forte raison, que rien ne peut empêcher la toute-puissance de faire qu'un corps soit présent à plusieurs corps ensemble, n'y ayant pas un grand trajet de l'opération immédiate à la présence, et peut-être l'une dépendant de l'autre. Il est vrai que, depuis quelque temps, les philosophes modernes ont rejeté l'opération naturelle immédiate d'un corps sur un autre corps éloigné, et j'avoue que je suis de leur sentiment. Cependant l'opération en distance vient d'être réhabilitée en Angleterre par l'excellent M. Newton, qui soutient qu'il est de la nature des corps de s'attirer et de peser les uns sur les autres, à proportion de la masse d'un chacun et des rayons d'attraction qu'il reçoit; sur quoi le célèbre M. Locke a déclaré, en répondant à M. l'évêque Stillingfleet, qu'après avoir vu le livre de M. Newton, il rétracte ce qu'il avait dit lui-même, suivant l'opinion des modernes, dans son Essai sur l'entendement, savoir qu'un corps ne peut opérer immédiatement sur un autre qu'en le touchant par sa superficie et en le poussant par son mouvement, et il reconnaît que Dieu peut mettre telles propriétés dans la matière qui la fassent opérer dans l'éloignement. C'est ainsi que les théologiens de la confession d'Augsbourg soutiennent qu'il dépend de Dieu, non-seulement qu'un corps opère immédiatement sur plusieurs autres éloignés entre eux, mais qu'il existe même auprès d'eux et ne soit reçu d'une manière dans laquelle les intervalles des lieux et les dimensions des espaces n'aient point de part. Et quoique cet effet surpasse les forces de la nature, ils ne croient point qu'on puisse faire voir qu'il surpasse la puissance de l'auteur de la nature, à qui il est aisé d'abroger les lois qu'il a données ou d'en dispenser comme bon lui semble, de la même manière qu'il a pu faire nager le fer sur l'eau et suspendre l'opération du feu sur le corps humain.

20. J'ai trouvé, en conférant le *Rationale theologicum* de Nicolaus Vedelius avec la réfutation de Joannes Musæus, que ces deux auteurs, dont l'un est mort professeur à Franeker après avoir

enseigné à Genève, et l'autre a été fait enfin premier théologien à Iéna, s'accordent assez sur les règles principales de l'usage de la raison; mais que c'est dans l'application des règles qu'ils ne conviennent pas. Car ils sont d'accord que la révélation ne saurait être contraire aux vérités dont la nécessité est appelée par les philosophes *logique* ou *métaphysique*, c'est-à-dire dont l'opposé implique contradiction; et ils admettent encore tous deux que la révélation pourra combattre des maximes dont la nécessité est appelée *physique*, qui n'est fondée que sur les lois que la volonté de Dieu a prescrites à la nature. Ainsi la question, si la présence d'un même corps en plusieurs lieux est possible dans l'ordre surnaturel, ne regarde que l'application de la règle; et pour décider cette question démonstrativement par la raison, il faudrait expliquer exactement en quoi consiste l'essence du corps. Les réformés même s ne conviennent pas entre eux là-dessus; les cartésiens la réduisent à l'étendue, mais leurs adversaires s'y opposent; et je crois même avoir remarqué que Gisbertus Voetius, célèbre théologien d'Utrecht, doutait de la prétendue impossibilité de la pluralité des lieux.

21. D'ailleurs, quoique les deux partis protestants conviennent qu'il faut distinguer ces deux nécessités que je viens de remarquer, c'est-à-dire la nécessité métaphysique et la nécessité physique; et que la matière est indispensable, même dans les mystères; ils ne sont pas encore assez convenus des règles d'interprétation qui peuvent servir à déterminer en quel cas il est permis d'abandonner la lettre, lorsqu'on n'est pas assuré qu'elle est contraire aux vérités indispensables; car on convient qu'il y a des cas où il faut rejeter une interprétation littérale qui n'est pas absolument impossible lorsqu'elle est peu convenable d'ailleurs. Par exemple, tous les interprètes conviennent que lorsque Notre-Seigneur dit qu'Hérode était un renard, il l'entendait métaphoriquement; et il en faut venir là, à moins de s'imaginer, avec quelques fanatiques, que, pour le temps que durèrent les paroles de Notre-Seigneur, Hérode fut changé effectivement en renard. Mais il n'en est pas de même des textes fondamentaux des mystères, où les théologiens de la confession d'Augsbourg jugent qu'il faut se tenir au sens littéral; et cette discussion appartenant à l'art d'interpréter, et non pas à ce qui est proprement de la logique, nous n'y entrerons point ici, d'autant

qu'elle n'a rien de commun avec les disputes qui se sont élevées depuis peu sur la conformité de la foi avec la raison.

22. Les théologiens de tous les partis, comme je pense, les seuls fanatiques exceptés, conviennent au moins qu'aucun article de foi ne saurait impliquer contradiction ni contrevenir aux démonstrations aussi exactes que celles des mathématiques, où le contraire de la conclusion peut être réduit *ad absurdum*, c'est-à-dire à la contradiction; et saint Athanase s'est moqué avec raison du galimatias de quelques auteurs de son temps qui avaient soutenu que Dieu avait pâti sans passion. *Passus est impassibiliter. O ludicram doctrinam, ædificantem simul et demolientem!* Il s'ensuit de là que certains auteurs ont été trop faciles à accorder que la sainte Trinité est contraire à ce grand principe qui porte que deux choses qui sont les mêmes avec une troisième sont aussi les mêmes entre elles; c'est-à-dire, si A est le même avec B et si C est le même avec B, qu'il faut qu'A et C soient aussi les mêmes entre eux. Car ce principe est une suite immédiate de celui de la contradiction, et fait le fondement de toute la logique; et s'il cesse, il n'y a pas moyen de raisonner avec certitude. Ainsi, lorsqu'on dit que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu et que le Saint-Esprit est Dieu, et que cependant il n'y a qu'un Dieu, quoique ces trois personnes diffèrent entre elles, il faut juger que ce mot Dieu n'a pas la même signification au commencement et à la fin de cette expression. En effet, il signifie tantôt la substance divine, tantôt une personne de la divinité. Et l'on peut dire généralement qu'il faut prendre garde de ne jamais abandonner les vérités nécessaires et éternelles pour soutenir les mystères, de peur que les ennemis de la religion ne prennent droit là-dessus de décrier et la religion et les mystères.

23. La distinction qu'on a coutume de faire entre ce qui est *au-dessus de la raison* et ce qui est *contre la raison* s'accorde assez avec la distinction qu'on vient de faire entre les deux espèces de la nécessité; car ce qui est contre la raison est contre les vérités absolument certaines et indispensables, et ce qui est au-dessus de la raison est contraire seulement à ce qu'on a coutume d'expérimenter ou de comprendre. C'est pourquoi je m'étonne qu'il y ait des gens d'esprit qui combattent cette distinction, et que M. Bayle soit de ce nombre. Elle est assurément très-bien fondée. Une vérité est au-dessus de la raison quand notre esprit, ou même tout esprit

créé, ne la saurait comprendre ; et telle est, à mon avis, la sainte Trinité, tels sont les miracles réservés à Dieu seul, comme, par exemple, la création ; tel est le choix de l'ordre de l'univers, qui dépend de l'harmonie universelle et de la connaissance distincte d'une infinité de choses à la fois. Mais une vérité ne saurait jamais être contre la raison ; et, bien loin qu'un dogme combattu et convaincu par la raison soit incompréhensible, l'on peut dire que rien n'est plus aisé à comprendre ni plus manifeste que son absurdité. Car j'ai remarqué d'abord que, par la *raison*, on n'entend pas ici les opinions et les discours des hommes, ni même l'habitude qu'ils ont prise de juger des choses suivant le cours ordinaire de la nature, mais l'enchaînement inviolable des vérités.

24. Il faut venir maintenant à la grande question que M. Bayle a mise sur le tapis depuis peu, savoir, si une vérité, et surtout une vérité de foi, pourra être sujette à des objections insolubles. Cet excellent auteur semble soutenir hautement l'affirmative de cette question : il cite des théologiens graves de son parti, et même de celui de Rome, qui paraissent dire ce qu'il prétend ; et il allègue des philosophes qui ont cru qu'il y a même des vérités philosophiques dont les défenseurs ne sauraient répondre aux objections qu'on leur fait. Il croit que la doctrine de la prédestination est de cette nature dans la théologie, et celle de la composition du *continuum* dans la philosophie. Ce sont en effet les deux labyrinthes qui ont exercé de tout temps les théologiens et les philosophes. Libertus Fromondus, théologien de Louvain (grand ami de Jansénius, dont il a même publié le livre posthume intitulé *Augustinus*), qui a fort travaillé sur la grâce et qui a aussi fait un livre exprès, intitulé *Labyrinthus de compositione continui*, a bien exprimé les difficultés de l'un et de l'autre ; et le fameux Ochin a fort bien représenté ce qu'il appelle les *labyrinthes de la prédestination*.

25. Mais ces auteurs n'ont point nié qu'il soit possible de trouver un fil dans ce labyrinthe, et ils auront reconnu la difficulté, mais ils ne seront point allés du difficile jusqu'à l'impossible. Pour moi, j'avoue que je ne saurais être du sentiment de ceux qui soutiennent qu'une vérité peut souffrir des objections invincibles ; car une *objection* est-elle autre chose qu'un argument dont la conclusion contredit à notre thèse? et un argument invincible n'est-il pas une démonstration ? Et comment peut-on connaître la certitude

des démonstrations, qu'en examinant l'argument en détail, la forme et la matière, afin de voir si la forme est bonne, et puis si chaque prémisse est ou reconnue ou prouvée par un autre argument de pareille force, jusqu'à ce qu'on n'ait besoin que de prémisses reconnues? Or, s'il y a une telle objection contre notre thèse, il faut dire que la fausseté de cette thèse est démontrée, et qu'il est impossible que nous puissions avoir des raisons suffisantes pour la prouver; autrement deux contradictoires seraient véritables tout à la fois. Il faut toujours céder aux démonstrations, soit qu'elles soient proposées pour affirmer, soit qu'on les avance en forme d'objections. Et il est injuste et inutile de vouloir affaiblir les preuves des adversaires, sous prétexte que ce ne sont que des objections; puisque l'adversaire a le même droit et peut renverser les dénominations en honorant ses arguments du nom de *preuves*, et abaissant les nôtres par le nom flétrissant d'*objections*.

26. C'est une autre question, si nous sommes toujours obligés d'examiner les objections qu'on nous peut faire, et de conserver quelque doute sur notre sentiment, ou ce qu'on appelle *formidinem oppositi*, jusqu'à ce qu'on ait fait cet examen. J'oserais dire que non, car autrement on ne viendrait jamais à la certitude, et notre conclusion serait toujours provisionnelle : et je crois que les habiles géomètres ne se mettront guère en peine des objections de Joseph Scaliger contre Archimède, ou de celles de M. Hobbes contre Euclide; mais c'est parce qu'ils sont bien sûrs des démonstrations qu'ils ont comprises. Cependant il est bon quelquefois d'avoir la complaisance d'examiner certaines objections : car, outre que cela peut servir à tirer les gens de leur erreur, il peut arriver que nous en profitions nous-mêmes; car les paralogismes spécieux renferment souvent quelque ouverture utile, et donnent lieu à résoudre quelques difficultés considérables. C'est pourquoi j'ai toujours aimé des objections ingénieuses contre mes propres sentiments, et je ne les ai jamais examinées sans fruit : témoin celles que M. Bayle a faites autrefois contre mon système de l'harmonie préétablie, sans parler ici de celles que M. Arnauld, M. l'abbé Foucher et le père Lami, bénédictin, m'ont faites sur le même sujet. Mais, pour revenir à la question principale, je conclus, par les raisons que je viens de rapporter, que lorsqu'on propose une objection contre quelque vérité, il est toujours possible d'y répondre comme il faut.

27. Peut-être aussi que M. Bayle ne prend pas les *objections insolubles* dans le sens que je viens d'exposer; et je remarque qu'il varie, au moins dans ses expressions; car, dans sa réponse posthume à M. Le Clerc, il n'accorde point qu'on puisse opposer des démonstrations aux vérités de la foi. Il semble donc qu'il ne prend les objections pour invisibles que par rapport à nos lumières présentes, et il ne désespère pas même dans cette réponse, p. 35, que quelqu'un ne puisse un jour trouver un dénoûment peu connu jusqu'ici. On en parlera encore plus bas. Cependant je suis d'une opinion qui surprendra peut-être : c'est que je crois que ce dénoûment est tout trouvé et n'est pas même des plus difficiles, et qu'un génie médiocre, capable d'assez d'attention, et se servant exactement des règles de la logique vulgaire, est en état de répondre à l'objection la plus embarrassante contre la vérité, lorsque l'objection n'est prise que de la raison, et lorsqu'on prétend que c'est une démonstration. Et quelque mépris que le vulgaire des modernes ait aujourd'hui pour la logique d'Aristote, il faut reconnaître qu'elle enseigne des moyens infaillibles de résister à l'erreur dans ces occasions. Car on n'a qu'à examiner l'argument suivant les règles, et il y aura toujours moyen de voir s'il manque dans la forme, ou s'il y a des prémisses qui ne soient pas encore prouvées par un bon argument.

28. C'est tout autre chose quand il ne s'agit que de *vraisemblances;* car l'art de juger des raisons vraisemblables n'est pas encore bien établi; de sorte que notre logique à cet égard est encore très-imparfaite, et que nous n'en avons presque jusqu'ici que l'art de juger des démonstrations. Mais cet art suffit ici; car, quand il s'agit d'opposer la raison à un article de notre foi, on ne se met point en peine des objections qui n'aboutissent qu'à la vraisemblance : puisque tout le monde convient que les mystères sont contre les apparences et n'ont rien de vraisemblable, quand on ne les regarde que du côté de la raison; mais il suffit qu'il n'y ait rien d'absurde. Ainsi il faut des démonstrations pour les réfuter.

29. Et c'est ainsi sans doute qu'on le doit entendre, quand la sainte Écriture nous avertit que la sagesse de Dieu est une folie devant les hommes, et quand saint Paul a remarqué que l'Évangile de Jésus-Christ est une folie aux Grecs, aussi bien qu'un scandale aux Juifs : car, au fond, une vérité ne saurait contredire à l'autre;

et la lumière de la raison n'est pas moins un don de Dieu que celle de la révélation. Aussi est-ce une chose sans difficulté parmi les théologiens qui entendent leur métier, que les *motifs de crédibilité* justifient, une fois pour toutes, l'autorité de la sainte Écriture devant le tribunal de la raison, afin que la raison lui cède dans la suite comme à une nouvelle lumière, et lui sacrifie toutes ses vraisemblances. C'est à peu près comme un nouveau chef envoyé par le prince doit faire voir ses lettres patentes dans l'assemblée où il doit présider par après. C'est à quoi tendent plusieurs bons livres que nous avons de la vérité de la religion, tels que ceux d'Augustinus Steuchus, de Du Plessis-Mornay, ou de Grotius : car il faut bien qu'elle ait des caractères que les fausses religions n'ont pas; autrement Zoroastre, Brama, Somonacodom et Mahomet seraient aussi croyables que Moïse et Jésus-Christ. Cependant la foi divine elle-même, quand elle est allumée dans l'âme, est quelque chose de plus qu'une opinion, et ne dépend pas des occasions ou des motifs qui l'ont fait naître; elle va au delà de l'entendement, et s'empare de la volonté et du cœur pour nous faire agir avec chaleur et avec plaisir, comme la loi de Dieu le commande, sans qu'on ait plus besoin de penser aux raisons, ni de s'arrêter aux difficultés de raisonnement que l'esprit peut envisager.

30. Ainsi ce que nous venons de dire sur la raison humaine, qu'on exalte et qu'on dégrade tour à tour, et souvent sans règle et sans mesure, peut faire voir notre peu d'exactitude, et combien nous sommes complices de nos erreurs. Il n'y aurait rien de si aisé à terminer que ces disputes sur les droits de la foi et de la raison, si les hommes voulaient se servir des règles les plus vulgaires de la logique et raisonner avec tant soit peu d'attention. Au lieu de cela, ils s'embrouillent par des expressions obliques et ambiguës, qui leur donnent un beau champ de déclamer, pour faire valoir leur esprit et leur doctrine : de sorte qu'il semble qu'ils n'ont point d'envie de voir la vérité toute nue, peut-être parce qu'ils craignent qu'elle ne soit plus désagréable que l'erreur, faute de connaître la beauté de l'auteur de toutes choses, qui est la source de la vérité.

31. Cette négligence est un défaut général de l'humanité, qu'on ne doit reprocher à aucun en particulier. *Abundamus dulcibus*

vitiis, comme Quintilien le disait du style de Sénèque; et nous nous plaisons à nous égarer. L'exactitude nous gêne, et les règles nous paraissent des puérilités. C'est pourquoi la logique vulgaire (laquelle suffit pourtant à peu près pour l'examen des raisonnements qui tendent à la certitude) est renvoyée aux écoliers; et l'on ne s'est pas même avisé de celle qui doit régler le poids des vraisemblances, et qui serait si nécessaire dans les délibérations d'importance. Tant il est vrai que nos fautes, pour la plupart, viennent du mépris ou du défaut de l'art de penser; car il n'y a rien de plus imparfait que notre logique, lorsqu'on va au delà des arguments nécessaires; et les plus excellents philosophes de notre temps, tels que les auteurs de l'*Art de penser*, de la *Recherche de la vérité*, et de l'*Essai sur l'entendement*, ont été fort éloignés de nous marquer les vrais moyens propres à aider cette faculté qui nous doit faire peser les apparences du vrai et du faux : sans parler de l'*Art d'inventer*, où il est encore plus difficile d'atteindre, et dont on n'a que des échantillons fort imparfaits dans les mathématiques.

32. Une des choses qui pourrait avoir contribué le plus à faire croire à M. Bayle qu'on ne saurait satisfaire aux difficultés de la raison contre la foi, c'est qu'il semble demander que Dieu soit justifié d'une manière pareille à celle dont on se sert ordinairement pour plaider la cause d'un homme accusé devant son juge. Mais il ne s'est point souvenu que dans les tribunaux des hommes, qui ne sauraient toujours pénétrer jusqu'à la vérité, on est souvent obligé de se régler sur les indices et sur les *vraisemblances*, et surtout sur les *présomptions* ou *préjugés;* au lieu qu'on convient, comme nous l'avons déjà remarqué, que les mystères ne sont point vraisemblables. Par exemple, M. Bayle ne veut point qu'on puisse justifier la bonté de Dieu dans la permission du péché, parce que la vraisemblance serait contre un homme qui se trouverait dans un cas qui nous paraîtrait semblable à cette permission. Dieu prévoit qu'Ève sera trompée par le serpent, s'il la met dans les circonstances où elle s'est trouvée depuis; et cependant il l'y a mise. Or, si un père ou un tuteur en faisait autant à l'égard de son enfant ou de son pupille, un ami à l'égard d'une jeune personne dont la conduite le regarde, le juge ne se payerait pas des excuses d'un avocat qui dirait qu'on a seulement permis le mal, sans le faire ni le

vouloir; il prendrait cette permission même pour une marque de mauvaise volonté, et il la considérerait comme un péché d'omission, qui rendrait celui qui en serait convaincu complice du péché de commission d'un autre.

33. Mais il faut considérer que lorsqu'on a prévu le mal, qu'on ne l'a point empêché, quoiqu'il paraisse qu'on ait pu le faire aisément, et qu'on a même fait des choses qui l'ont facilité, il ne s'ensuit point pour cela *nécessairement* qu'on en soit le complice; ce n'est qu'une présomption très-forte, qui tient ordinairement lieu de vérité dans les choses humaines, mais qui serait détruite par une discussion exacte du fait, si nous en étions capables par rapport à Dieu; car on appelle *présomption*, chez les jurisconsultes, ce qui doit passer pour vérité par provision, en cas que le contraire ne se prouve point; et il dit plus que *conjecture*, quoique le Dictionnaire de l'Académie n'en ait point épluché la différence. Or il y a lieu de juger indubitablement qu'on apprendrait par cette discussion, si l'on y pouvait arriver, que des raisons très-justes et plus fortes que celles qui y paraissent contraires ont obligé le plus sage de permettre le mal, et de faire même des choses qui l'ont facilité. On en donnera quelques instances ci-dessous.

34. Il n'est pas fort aisé, je l'avoue, qu'un père, qu'un tuteur, qu'un ami puisse avoir de telles raisons dans le cas dont il s'agit. Cependant la chose n'est pas absolument impossible, et un habile faiseur de romans pourrait peut-être trouver un cas extraordinaire qui justifierait même un homme dans les circonstances que je viens de marquer; mais, à l'égard de Dieu, l'on n'a point besoin de s'imaginer ou de vérifier des raisons particulières qui l'aient pu porter à permettre le mal; les raisons générales suffisent. L'on sait qu'il a soin de tout l'univers, dont toutes les parties sont liées; et l'on en doit inférer qu'il a eu une infinité d'égards dont le résultat lui a fait juger qu'il n'était pas à propos d'empêcher certains maux.

35. On doit même dire qu'il faut nécessairement qu'il y ait eu de ces grandes, ou plutôt d'invincibles raisons, qui aient porté la divine sagesse à la permission du mal, qui nous étonne, par cela même que cette permission est arrivée; car rien ne peut venir de Dieu qui ne soit parfaitement conforme à la bonté, à la justice et à la sainteté. Ainsi nous pouvons juger par l'événement (ou *à posteriori*) que cette permission était indispensable, quoiqu'il ne nous

soit pas possible de le montrer (*à priori*) par le détail des raisons que Dieu peut avoir eues pour cela ; comme il n'est pas nécessaire non plus que nous le montrions pour le justifier. M. Bayle lui-même dit fort bien là-dessus (Rép. au provinc., ch. 165, tom. 3, p. 1067) : Le péché s'est introduit dans le monde. Dieu donc a pu le permettre sans déroger à ses perfections : *Ab actu ad potentiam valet consequentia.* En Dieu cette conséquence est bonne : il l'a fait, donc il l'a bien fait. Ce n'est donc pas que nous n'ayons aucune notion de la justice en général, qui puisse convenir aussi à celle de Dieu ; et ce n'est pas non plus que la justice de Dieu ait d'autres règles que la justice connue des hommes, mais c'est que le cas dont il s'agit est tout différent de ceux qui sont ordinaires parmi les hommes. Le *droit* universel est le même pour Dieu et pour les hommes ; mais le *fait* est tout différent dans le cas dont il s'agit.

36. Nous pouvons même supposer ou feindre (comme j'ai déjà remarqué) qu'il y ait quelque chose de semblable parmi les hommes à ce cas qui a lieu en Dieu. Un homme pourrait donner de si grandes et de si fortes preuves de sa vertu et de sa sainteté, que toutes les raisons les plus apparentes que l'on pourrait faire valoir contre lui pour le charger d'un prétendu crime, par exemple, d'un larcin, d'un assassinat, mériteraient d'être rejetées comme des calomnies de quelques faux témoins, ou comme un jeu extraordinaire du hasard, qui fait quelquefois soupçonner les plus innocents. De sorte que dans un cas où tout autre serait en danger d'être condamné, ou d'être mis à la question (selon les droits des lieux), cet homme serait absous par ses juges d'une commune voix. Or, dans ce cas, qui est rare en effet, mais qui n'est pas impossible, on pourrait dire en quelque façon (*sano sensu*) qu'il y a un combat entre la raison et la foi, et que les règles du droit sont autres par rapport à ce personnage que par rapport au reste des hommes ; mais cela bien expliqué signifiera seulement que des apparences de raison cèdent ici à la foi qu'on doit à la parole et à la probité de ce grand et saint homme, et qu'il est privilégié par-dessus les autres hommes, non pas comme s'il y avait une autre jurisprudence pour lui, ou comme si l'on n'entendait pas ce que c'est que la justice par rapport à lui, mais parce que les règles de la justice universelle ne trouvent point ici l'application qu'elles reçoivent ailleurs, ou plutôt parce qu'elles le favorisent, bien loin de le charger, puisqu'il

y a des qualités si admirables dans ce personnage, qu'en vertu d'une bonne logique des vraisemblances, on doit ajouter plus de foi à sa parole qu'à celle do plusieurs autres.

37. Puisqu'il est permis ici de faire des fictions possibles, ne peut-on pas s'imaginer que cet homme incomparable soit l'adepte ou le possesseur

De la bénite pierre
Qui peut seule enrichir tous les rois de la terre,

et qu'il fasse tous les jours des dépenses prodigieuses pour nourrir et pour tirer de la misère une infinité de pauvres? Or, s'il y avait je ne sais combien de témoins, ou je ne sais quelles apparences qui tendissent à prouver que ce grand bienfaiteur du genre humain vient de commettre quelque larcin, n'est-il pas vrai que toute la terre se moquerait de l'accusation, quelque spécieuse qu'elle pût être? Or Dieu est infiniment au-dessus de la bonté et de la puissance de cet homme, et par conséquent il n'y a point de raisons, quelque apparentes qu'elles soient, qui puissent tenir contre la foi, c'est-à-dire contre l'assurance ou contre la confiance en Dieu, avec laquelle nous pouvons et devons dire que Dieu a tout fait comme il faut. Les objections ne sont donc point insolubles : elles ne contiennent que des préjugés et des vraisemblances, mais qui sont détruites par des raisons incomparablement plus fortes. Il ne faut pas dire non plus que ce que nous appelons justice n'est rien par rapport à Dieu, qu'il est le maître absolu de toutes choses, jusqu'à pouvoir condamner les innocents sans violer sa justice, ou enfin que la justice est quelque chose d'arbitraire à son égard, expressions hardies et dangereuses où quelques-uns se sont laissé entraîner au préjudice des attributs de Dieu : puisqu'en ce cas il n'y aurait point de quoi louer sa bonté et sa justice, et tout serait de même que si le plus méchant esprit, le prince des mauvais génies, le mauvais principe des manichéens était le seul maître de l'univers, comme on l'a déjà remarqué ci-dessus : car quel moyen y aurait-il de discerner le véritable Dieu d'avec le faux dieu de Zoroastre, si toutes les choses dépendaient du caprice d'un pouvoir arbitraire, sans qu'il y eût ni règle ni égard pour quoi que ce fût?

38. Il est donc plus que visible que rien ne nous oblige à nous

engager dans une si étrange doctrine, puisqu'il suffit de dire que nous ne connaissons pas assez le fait, quand il s'agit de répondre aux vraisemblances qui paraissent mettre en doute la justice et la bonté de Dieu, et qui s'évanouiraient si le fait nous était bien connu. Nous n'avons pas besoin non plus de renoncer à la raison pour écouter la foi, ni de nous crever les yeux pour voir clair, comme disait la reine Christine; il suffit de rejeter les apparences ordinaires, quand elles sont contraires aux mystères, ce qui n'est point contraire à la raison, puisque même dans les choses naturelles nous sommes bien souvent désabusés des apparences par l'expérience ou par des raisons supérieures. Mais tout cela n'a été mis ici par avance que pour mieux faire entendre en quoi consiste le défaut des objections et l'abus de la raison, dans le cas présent, où l'on prétend qu'elle combat la foi avec le plus de force : nous viendrons ensuite à une plus exacte discussion de ce qui regarde l'origine du mal et la permission du péché avec ses suites.

39. Pour à présent il sera bon de continuer à examiner l'importante question de l'usage de la raison dans la théologie, et de faire des réflexions sur ce que M. Bayle a dit là-dessus en divers lieux de ses ouvrages. Comme il s'était attaché, dans son Dictionnaire historique et critique, à mettre les objections des manichéens et celles des pyrrhoniens dans leur jour, et comme ce dessein avait été censuré par quelques personnes zélées pour la religion, il mit une dissertation à la fin de la seconde édition de ce dictionnaire, qui tendait à faire voir par des exemples, par des autorités et par des raisons, l'innocence et l'utilité de son procédé. Je suis persuadé (comme j'ai dit ci-dessus) que les objections spécieuses qu'on peut opposer à la vérité sont très-utiles, et qu'elles servent à la confirmer et à l'éclaircir, en donnant occasion aux personnes intelligentes de trouver de nouvelles ouvertures ou de faire mieux valoir les anciennes. Mais M. Bayle y cherche une utilité tout opposée, qui serait de faire voir la puissance de la foi, en montrant que les vérités qu'elle enseigne ne sauraient soutenir les attaques de la raison, et qu'elle ne laisse pas de se maintenir dans le cœur des fidèles. M. Nicole semble appeler cela le *triomphe de l'autorité de Dieu sur la raison humaine*, dans les paroles que M. Bayle rapporte de lui dans le 3e tome de sa Réponse aux questions d'un provincial (ch. 177, p. 120). Mais comme la raison est un don de

Dieu aussi bien que la foi, leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu; et si les objections de la raison contre quelque article de foi sont insolubles, il faudra dire que ce prétendu article sera faux et non révélé : ce sera une chimère de l'esprit humain, et le triomphe de cette foi pourra être comparé aux feux de joie que l'on fait après avoir été battu. Telle est la doctrine de la damnation des enfants non baptisés, que M. Nicole veut faire passer pour une suite du péché originel; telle serait la condamnation éternelle des adultes qui auraient manqué des lumières nécessaires pour obtenir le salut.

40. Cependant tout le monde n'a pas besoin d'entrer dans des discussions théologiques; et des personnes dont l'état est peu compatible avec les recherches exactes doivent se contenter des enseignements de la foi, sans se mettre en peine des objections : et si par hasard quelque difficulté très-forte venait à les frapper, il leur est permis d'en détourner l'esprit, en faisant à Dieu un sacrifice de leur curiosité; car, lorsqu'on est assuré d'une vérité, on n'a pas même besoin d'écouter les objections. Et comme il y a bien des gens dont la foi est assez petite et assez peu enracinée pour soutenir ces sortes d'épreuves dangereuses, je crois qu'il ne leur faut point présenter ce qui pourrait être un poison pour eux; ou si l'on ne peut leur cacher ce qui n'est que trop public, il faut y joindre l'antidote, c'est-à-dire, il faut tâcher de joindre la solution à l'objection, bien loin de l'écarter comme impossible.

41. Les passages des excellents théologiens qui parlent de ce triomphe de la foi peuvent et doivent recevoir un sens convenable aux principes que je viens d'établir. Il se rencontre dans quelques objets de la foi deux qualités capables de la faire triompher de la raison; l'une est l'*incompréhensibilité*, l'autre est le peu d'apparence. Mais il faut se bien donner de garde d'y joindre la troisième qualité, dont M. Bayle parle, et de dire que ce qu'on croit est *insoutenable :* car ce serait faire triompher la raison à son tour d'une manière qui détruirait la foi. L'*incompréhensibilité* ne nous empêche pas de croire même des vérités naturelles; par exemple (comme j'ai déjà marqué), nous ne comprenons pas la nature des odeurs et des saveurs, et cependant nous sommes persuadés, par une espèce de foi que nous devons aux témoignages des sens, que ces qualités sensibles sont fondées dans la nature des choses, et que ce ne sont pas des illusions.

42. Il y a aussi des choses *contraires aux apparences*, que nous admettons lorsqu'elles sont bien vérifiées. Il y a un petit roman tiré de l'espagnol, dont le titre porte qu'il ne faut pas toujours croire ce qu'on voit. Qu'y avait-il de plus apparent que le mensonge du faux Martin Guerre, qui se fit reconnaître par la femme et par les parents du véritable, et fit balancer longtemps les juges et les parents, même après l'arrivée du dernier? cependant la vérité fut enfin reconnue. Il en est de même de la foi. J'ai déjà remarqué que ce qu'on peut opposer à la bonté et à la justice de Dieu ne sont que des apparences qui seraient fortes contre un homme, mais qui deviennent nulles quand on les applique à Dieu, et quand on les met en balance avec les démonstrations qui nous assurent de la perfection infinie de ses attributs. Ainsi la foi triomphe des fausses raisons par des raisons solides et supérieures qui nous l'ont fait embrasser : mais elle ne triompherait pas, si le sentiment contraire avait pour lui des raisons aussi fortes, ou même plus fortes que celles qui font le fondement de la foi, c'est-à-dire s'il y avait des objections invincibles et démonstratives contre la foi.

43. Il est bon même de remarquer ici que ce que M. Bayle appelle *triomphe de la foi* est en partie un triomphe de la raison démonstrative contre des raisons apparentes et trompeuses, qu'on oppose mal à propos aux démonstrations. Car il faut considérer que les objections des manichéens ne sont guère moins contraires à la théologie naturelle qu'à la théologie révélée. Et quand on leur abandonnerait la sainte Écriture, le péché originel, la grâce de Dieu en Jésus-Christ, les peines de l'enfer et les autres articles de notre religion, on ne se délivrerait point par là de leurs objections : car on ne saurait nier qu'il y a dans le monde du mal physique (c'est-à-dire des souffrances) et du mal moral (c'est-à-dire des crimes), et même que le mal physique n'est pas toujours distribué ici-bas suivant la proportion du mal moral, comme il semble que la justice le demande. Il reste donc cette question de la théologie naturelle, comment un principe unique, tout bon, tout sage et tout-puissant, a pu admettre le mal, et surtout comment il a pu permettre le péché, et comment il a pu se résoudre à rendre souvent les méchants heureux et les bons malheureux?

44. Or nous n'avons point besoin de la foi révélée pour savoir qu'il y a un tel principe unique de toutes choses, parfaitement bon

et sage. La raison nous l'apprend par démonstrations infaillibles; et par conséquent toutes les objections prises du train des choses, où nous remarquons des imperfections, ne sont fondées que sur de fausses apparences. Car si nous étions capables d'entendre l'harmonie universelle, nous verrions que ce que nous sommes tentés de blâmer est lié avec le plan le plus digne d'être choisi; en un mot, nous *verrions*, et ne *croirions* pas seulement, que ce que Dieu a fait est le meilleur. J'appelle *voir* ici, ce qu'on connaît *à priori* par les causes; et *croire*, ce qu'on ne juge que par les effets, quoique l'un soit aussi certainement connu que l'autre. Et l'on peut appliquer encore ici ce que dit saint Paul (2. Cor. V. 7.), que nous cheminons par foi et non par vue. Car, la sagesse infinie de Dieu nous étant connue, nous jugeons que les maux que nous expérimentons devaient être permis, et nous le jugeons par l'effet même ou *à posteriori*, c'est-à-dire parce qu'ils existent. C'est ce que M. Bayle reconnaît; et il devait s'en contenter, sans prétendre qu'on doit faire cesser les fausses apparences qui y sont contraires. C'est comme si l'on demandait qu'il n'y eût plus de songes ni de déceptions d'optique.

45. Et il ne faut point douter que cette foi et cette confiance en Dieu qui nous fait envisager sa bonté infinie, et nous prépare à son amour malgré les apparences de dureté qui nous peuvent rebuter, ne soient un exercice excellent des vertus de la théologie chrétienne, lorsque la divine grâce en Jésus-Christ excite ces mouvements en nous. C'est ce que Luther a bien remarqué contre Érasme, en disant que c'est le comble de l'amour d'aimer celui qui paraît si peu aimable à la chair et au sang, si rigoureux contre les misérables, et si prompt à damner, et cela même pour des maux dont il paraît être la cause ou le complice à ceux qui se laissent éblouir par de fausses raisons. De sorte qu'on peut dire que le triomphe de la véritable raison éclairée par la grâce divine est en même temps le triomphe de la foi et de l'amour.

46. M. Bayle paraît l'avoir pris tout autrement : il se déclare contre la raison, lorsqu'il se pouvait contenter d'en blâmer l'abus. Il cite les paroles de Cotta chez Cicéron, qui va jusqu'à dire que si la raison était un présent des dieux, la Providence serait blâmable de l'avoir donné, puisqu'il tourne à notre mal. M. Bayle aussi croit que la raison humaine est un principe de destruction et

non pas d'édification (Dictionn., p. 2026, col. 2), que c'est une coureuse qui ne sait où s'arrêter, et qui, comme une autre Pénélope, détruit elle-même son propre ouvrage :

Destruit, ædificat, mutat quadrata rotundis

(Rép. au provincial, t. 3, p. 723). Mais il s'applique surtout à entasser beaucoup d'autorités les unes sur les autres, pour faire voir que les théologiens de tous les partis rejettent l'usage de la raison aussi bien que lui, et n'en étalent les lueurs qui s'élèvent contre la religion que pour les sacrifier à la foi par un simple désaveu, et en ne répondant qu'à la conclusion de l'argument qu'on leur oppose. Il commence par le nouveau Testament. Jésus-Christ se contentait de dire : *Suis-moi* (Luc. V. 27. IX. 59). Les Apôtres disaient : *Crois et tu seras sauvé* (Act. XVI. 3). Saint Paul reconnaît que *sa doctrine est obscure* (I. Corinth. XIII. 12); qu'*on n'y peut rien comprendre*, à moins que Dieu ne communique un discernement spirituel, et sans cela elle ne passe que pour folie (I. Cor. II. 14). Il exhorte les fidèles à *se bien tenir en garde contre la philosophie* (I. Cor. II. 8) et à éviter les contestations de cette science, qui avait fait perdre la foi à quelques personnes.

47. Quant aux Pères de l'Eglise, M. Bayle nous renvoie au recueil de leurs passages contre l'usage de la philosophie et de la raison, que M. de Launoy a fait (*De varia Aristotelis fortuna*, cap. 2), et particulièrement aux passages de saint Augustin recueillis par M. Arnauld (contre Mallet), qui portent que les jugements de Dieu sont impénétrables; qu'ils n'en sont pas moins justes pour nous être inconnus; que c'est un profond abîme qu'on ne peut sonder sans se mettre au hasard de tomber dans le précipice; qu'on ne peut sans témérité vouloir expliquer ce que Dieu a voulu tenir caché; que sa volonté ne saurait être que juste; que plusieurs, ayant voulu rendre raison de cette profondeur incompréhensible, sont tombés en des imaginations vaines et en des opinions pleines d'erreur et d'égarement.

48. Les scolastiques ont parlé de même : M. Bayle rapporte un beau passage du cardinal Cajetan (1. part. summ., qu. 22, art. 4) dans ce sens : « Notre esprit, dit-il, se repose non sur l'évidence » de la vérité connue, mais sur la profondeur inaccessible de la

» vérité cachée. Et, comme dit saint Grégoire, celui qui ne croit, » touchant la divinité, que ce qu'il peut mesurer avec son esprit, » apetisse l'idée de Dieu. Cependant je ne soupçonne pas qu'il » faille nier quelqu'une des choses que nous savons, ou que nous » voyons appartenir à l'immutabilité, à l'actualité, à la certitude, » à l'universalité, etc., de Dieu : mais je pense qu'il y a ici quel- » que secret, ou à l'égard de la relation qui est entre Dieu et l'évé- » nement, ou par rapport à ce qui lie l'événement même avec sa » prévision. Ainsi, considérant que l'intellect de notre âme est l'œil » de la chouette, je ne trouve son repos que dans l'ignorance. Car » il vaut mieux, et pour la foi catholique, et pour la foi philoso- » phique, avouer notre aveuglement que d'assurer comme des » choses évidentes ce qui ne tranquillise pas notre esprit, puisque » c'est l'évidence qui le met en tranquillité. Je n'accuse pas de » présomption pour cela tous les docteurs qui, en bégayant, ont » tâché d'insinuer comme ils ont pu l'immobilité et l'efficace sou- » veraine et éternelle de l'entendement, de la volonté et de la puis- » sance de Dieu par l'infaillibilité de l'élection et de la relation » divine à tous les événements. Rien de tout cela ne nuit au » soupçon que j'ai qu'il y a quelque profondeur qui nous est ca- » chée. » Ce passage de Cajetan est d'autant plus considérable que c'était un auteur capable d'approfondir la matière.

49. Le livre de Luther contre Érasme est plein d'observations vives contre ceux qui veulent soumettre les vérités révélées au tribunal de notre raison. Calvin parle souvent sur le même ton contre l'audace curieuse de ceux qui cherchent à pénétrer dans les conseils de Dieu. Il déclare, dans son Traité de la prédestination, que Dieu a eu de justes causes pour réprouver une partie des hommes, mais à nous inconnues. Enfin M. Bayle cite plusieurs modernes qui ont parlé dans le même sens (Réponse aux questions d'un provincial, chap. 160 et suiv.).

50. Mais toutes ces expressions et une infinité de semblables ne prouvent pas l'insolubilité des objections contraires à la foi, que M. Bayle a en vue. Il est vrai que les conseils de Dieu sont impénétrables, mais il n'y a point d'objections invincibles qui puissent faire conclure qu'ils sont injustes. Ce qui paraît injustice du côté de Dieu et folie du côté de la foi le paraît seulement. Le célèbre passage de Tertullien (De carne Christi), *mortuus est Dei Filius*,

credibile est, quia ineptum est; et sepultus revixit, certum est, quia impossibile, est une saillie qui ne peut être entendue que des apparences d'absurdité. Il y en a de semblables dans le livre de Luther du serf-arbitre, comme lorsqu'il dit, ch. 174 : *Si placet tibi Deus indignos coronans, non debet displicere immeritos damnans.* Ce qui étant réduit à des expressions plus modérées veut dire : Si vous approuvez que Dieu donne la gloire éternelle à ceux qui ne sont pas meilleurs que les autres, vous ne devez point désapprouver qu'il abandonne ceux qui ne sont pas pires que les autres. Et pour juger qu'il ne parle que des apparences d'injustice, on n'a qu'à peser ces paroles du même auteur, tirées du même livre : « Dans tout le reste, dit-il, nous reconnais-» sons en Dieu une majesté suprême, il n'y a que la justice que » nous osons contrecarrer : et nous ne voulons pas croire par pro-» vision (*tantisper*) qu'il soit juste, quoiqu'il nous ait promis que » le temps viendra où, sa gloire étant révélée, tous les hommes » verront clairement qu'il a été et qu'il est juste. »

51. On trouvera aussi que lorsque les Pères sont entrés en discussion, ils n'ont point rejeté simplement la raison. Et en disputant contre les païens, ils s'attachent ordinairement à faire voir combien le paganisme est contraire à la raison, et combien la religion chrétienne a de l'avantage sur lui encore de ce côté-là. Origène a montré à Celse comment le christianisme est raisonnable, et pourquoi cependant la plupart des chrétiens doivent croire sans examen. Celse s'était moqué de la conduite des chrétiens, « qui, » ne voulant, disait-il, ni écouter vos raisons, ni vous en donner » de ce qu'ils croient, se contentent de vous dire : N'examinez » point, croyez seulement; ou bien, Votre foi vous sauvera; et ils » tiennent pour maxime que la sagesse du monde est un mal. »

52. Origène y répond en habile homme (liv. 1, ch. 2) et d'une manière conforme aux principes que nous avons établis ci-dessus. C'est que la raison, bien loin d'être contraire au christianisme, sert de fondement à cette religion, et la fera recevoir à ceux qui pourront venir à l'examen. Mais comme peu de gens en sont capables, le don céleste d'une foi toute nue qui porte au bien suffit pour le général. « S'il était possible, dit-il, que tous les hommes » négligeant les affaires de la vie s'attachassent à l'étude et à la » méditation, il ne faudrait point chercher d'autre voie pour leur

» faire recevoir la religion chrétienne. Car, pour ne rien dire qui » offense personne » (il insinue que la religion païenne est absurde, mais il ne le veut point dire expressément), « on n'y trou- » vera pas moins d'exactitude qu'ailleurs; soit dans la discussion » de ses dogmes, soit dans l'éclaircissement des expressions énig- » matiques de ses prophètes, soit dans l'explication des paraboles » de ses évangiles, et d'une infinité d'autres choses arrivées ou » ordonnées symboliquement. Mais, puisque ni les nécessités de la » vie ni les infirmités des hommes ne permettent qu'à un fort petit » nombre de personnes de s'appliquer à l'étude, quel moyen pou- » vait-on trouver plus capable de profiter à tout le reste du monde, » que celui que Jésus-Christ a voulu qu'on employât pour la con- » version des peuples? Et je voudrais bien que l'on me dît sur le » sujet du grand nombre de ceux qui croient, et qui par là se sont » retirés du bourbier des vices où ils étaient auparavant enfoncés, » lequel vaut le mieux, d'avoir de la sorte changé ses mœurs et » corrigé sa vie, en croyant sans examen qu'il y a des peines » pour les péchés et des récompenses pour les bonnes actions; ou » d'avoir attendu à se convertir lorsqu'on ne croirait pas seule- » ment, mais qu'on aurait examiné avec soin les fondements de » ces dogmes? Il est certain qu'à suivre cette méthode, il y en » aurait bien peu qui en viendraient jusque où leur foi toute simple » et toute nue les conduit, mais que la plupart demeureraient dans » leur corruption. »

53. M. Bayle (dans son éclaircissement concernant les objections des manichéens, mis à la fin de la seconde édition du Dictionnaire) prend ces paroles, où Origène marque que la religion est à l'épreuve de la discussion des dogmes, comme si cela ne s'entendait point par rapport à la philosophie, mais seulement par rapport à l'exactitude avec laquelle on établit l'autorité et le véritable sens de la sainte Écriture. Mais il n'y a rien qui marque cette restriction. Origène écrivait contre un philosophe qu'elle n'aurait point accommodé. Et il paraît que ce Père a voulu marquer que parmi les chrétiens on n'était pas moins exact que chez les stoïciens et chez quelques autres philosophes qui établissaient leur doctrine, tant par la raison que par les autorités, comme faisait Chrysippe, qui trouvait sa philosophie encore dans les symboles de l'antiquité païenne.

54. Celse fait encore une autre objection aux chrétiens au même endroit. « S'ils se renferment, dit-il, à l'ordinaire dans leur » N'examinez point, croyez seulement, il faut qu'ils me disent au » moins quelles sont les choses qu'ils veulent que je croie. » En cela il a raison sans doute, et cela va contre ceux qui diraient que Dieu est bon et juste, et qui soutiendraient cependant que nous n'avons aucune notion de la bonté ou de la justice quand nous lui attribuons ces perfections. Mais il ne faut pas demander toujours ce que j'appelle des *notions adéquates* et qui n'enveloppent rien qui ne soit expliqué; puisque même les qualités sensibles, comme la chaleur, la lumière, la douceur, ne nous sauraient donner de telles notions. Ainsi nous convenons que les mystères reçoivent une explication, mais cette explication est imparfaite. Il suffit que nous ayons quelque intelligence analogique d'un mystère, tel que la Trinité et que l'incarnation, afin qu'en les recevant nous ne prononcions pas des paroles entièrement destituées de sens : mais il n'est point nécessaire que l'explication aille aussi loin qu'il serait à souhaiter, c'est-à-dire qu'elle aille jusqu'à la compréhension et au comment.

55. Il paraît donc étrange que M. Bayle récuse le tribunal des *notions communes* (dans le 3e tome de sa Réponse au provincial, pages 1062, 1140), comme si on ne devait point consulter l'idée de la bonté quand on répond aux manichéens; au lieu que lui-même s'était expliqué tout autrement dans son dictionnaire : et il faut bien que ceux qui sont en dispute sur la question, s'il n'y a qu'un seul principe tout bon, ou s'il y en a deux, l'un bon, l'autre mauvais, conviennent de ce que veut dire *bon* et *mauvais*. Nous entendons quelque chose par l'union, quand on nous parle de celle d'un corps avec un autre corps, ou d'une substance avec son accident, d'un sujet avec son adjoint, du lieu avec le mobile, de l'acte avec la puissance; nous entendons aussi quelque chose, quand nous parlons de l'union de l'âme avec le corps pour en faire une seule personne. Car quoique je ne tienne point que l'âme change les lois du corps ni que le corps change les lois de l'âme, et que j'aie introduit l'harmonie préétablie pour éviter ce dérangement, je ne laisse pas d'admettre une vraie union entre l'âme et le corps qui en fait un suppôt. Cette union va au métaphysique, au lieu qu'une union d'influence irait au physique. Mais, quand nous par-

lons de l'union du Verbe de Dieu avec la nature humaine, nous devons nous contenter d'une connaissance analogique, telle que la comparaison de l'union de l'âme avec le corps est capable de nous donner; et nous devons au reste nous contenter de dire que l'incarnation est l'union la plus étroite qui puisse exister entre le créateur et la créature, sans qu'il soit besoin d'aller plus avant.

56. Il en est de même des autres mystères, où les esprits modérés trouveront toujours une explication suffisante pour croire, et jamais autant qu'il en faut pour comprendre. Il nous suffit d'un certain *ce que c'est* (τί ἐστι); mais le *comment* (πῶς) nous passe et ne nous est point nécessaire. On peut dire des explications des mystères qui se débitent par-ci par-là, ce que la reine de Suède disait dans une médaille sur la couronne qu'elle avait quittée, *non mi bisogna*, *e non mi basta.*

Nous n'avons pas besoin non plus, comme j'ai déjà remarqué, de prouver les mystères *à priori* ou d'en rendre raison; il nous suffit que la chose est ainsi (τὸ ὅτι), sans savoir le *pourquoi* (τὸ διότι) que Dieu s'est réservé. Ces vers que Joseph Scaliger a faits là-dessus sont beaux et célèbres :

Ne curiosus quære causas omnium,
Quæcumque libris vis Prophetarum indidit
Afflata cœlo, plena veraci Deo :
Nec operta sacri supparo silentii
Irrumpere aude, sed pudenter præteri.
Nescire velle, quæ Magister optimus
Docere non vult, crudita inscitia est.

M. Bayle, qui les rapporte (Rép. au provinc., tom. 3, p. 1055), juge avec beaucoup d'apparence que Scaliger les a faits à l'occasion des disputes d'Arminius et de Gomarus. Je crois que M. Bayle les a récités de mémoire, car il met *sacrata* au lieu d'*afflata.* Mais c'est apparemment par la faute de l'imprimeur qu'il y a *prudenter* au lieu de *pudenter* (c'est-à-dire modestement) que le vers demande.

57. Il n'y a rien de si juste que l'avis que ces vers contiennent, et M. Bayle a raison de dire (p. 729) que « ceux qui prétendent » que la conduite de Dieu à l'égard du péché et des suites du pé- » ché n'a rien dont il ne leur soit possible de rendre raison, se

» livrent à la merci de leur adversaire. » Mais il n'a point raison de conjoindre ici deux choses bien différentes, *rendre raison* d'une chose, et la *soutenir contre les objections;* comme il fait lorsqu'il ajoute d'abord : « Ils sont obligés de le suivre partout (leur adver-» saire) où il les voudra mener, et ils reculeraient honteusement et » demanderaient quartier, s'ils avouaient que notre esprit est trop » faible pour résoudre pleinement toutes les instances d'un phi-» losophe. »

58. Il semble ici que, selon M. Bayle, *rendre raison* est moins que *répondre aux instances*, puisqu'il menace celui qui entreprendrait le premier de l'obligation où il s'engagerait d'aller jusqu'au second. Mais c'est tout le contraire : un soutenant (*respondens*) n'est point obligé de rendre raison de sa thèse, mais il est obligé de satisfaire aux instances d'un opposant. Un défendeur en justice n'est point obligé (pour l'ordinaire) de prouver son droit, ou de mettre en avant le titre de sa possession, mais il est obligé de répondre aux raisons du demandeur. Et je me suis étonné cent fois qu'un auteur aussi exact et aussi pénétrant que M. Bayle mêle si souvent ici des choses où il y a autant de différence qu'il y en a entre ces trois actes de la raison, comprendre, prouver et répondre aux objections; comme si, lorsqu'il s'agit de l'usage de la raison en théologie, l'un valait autant que l'autre. C'est ainsi qu'il dit dans ses Entretiens posthumes, p. 73 : « Il n'y a point de prin-» cipe que M. Bayle ait plus souvent inculqué que celui-ci, que » l'incompréhensibilité d'un dogme et l'insolubilité des objections » qui le combattent n'est pas une raison légitime de le rejeter. » Passe pour l'*incompréhensibilité*, mais il n'en est pas de même de l'*insolubilité*. Et c'est tout autant, en effet, que si l'on disait qu'une raison invincible contre une thèse n'est pas une raison légitime de la rejeter. Car quelle autre raison légitime pour rejeter un sentiment peut-on trouver, si un argument contraire invincible ne l'est pas? Et quel moyen aura-t-on après cela de démontrer la fausseté et même l'absurdité de quelque opinion?

59. Il est bon aussi de remarquer que celui qui prouve une chose *à priori* en rend raison par la cause efficiente; et quiconque peut rendre de telles raisons d'une manière exacte et suffisante est aussi en état de comprendre la chose. C'est pour cela que les théologiens scolastiques avaient déjà blâmé Raymond Lulle d'avoir

entrepris de démontrer la Trinité par la philosophie. On trouve cette prétendue démonstration dans ses ouvrages, et Barthélemi Neckerman, auteur célèbre parmi les réformés, ayant fait une tentative toute semblable sur le même mystère, n'en a pas été moins blâmé par quelques théologiens modernes. On blâmera donc ceux qui voudront rendre raison de ce mystère et le rendre compréhensible, mais on louera ceux qui travailleront à le soutenir contre les objections des adversaires.

60. J'ai déjà dit que les théologiens distinguent ordinairement entre ce qui est au-dessus de la raison et ce qui est contre la raison. Ils mettent *au-dessus de la raison* ce qu'on ne saurait comprendre et dont on ne saurait rendre raison. Mais *contre la raison* sera tout sentiment qui est combattu par des raisons invincibles, ou bien dont le contradictoire peut être prouvé d'une manière exacte et solide. Ils avouent donc que les mystères sont au-dessus de la raison, mais ils n'accordent point qu'ils lui sont contraires. L'auteur anglais d'un livre ingénieux, mais désapprouvé, dont le titre est *Christianity not mysterious*, a voulu combattre cette distinction; mais il ne me paraît pas qu'il lui ait donné aucune atteinte. M. Bayle aussi n'est pas tout à fait content de cette distinction reçue. Voici ce qu'il en dit (tom. 3 de la Réponse aux questions d'un provincial, ch. 158). Premièrement (p. 998), il distingue avec M. Saurin entre ces deux thèses : l'une, « tous les » dogmes du christianisme s'accordent avec la raison ; » l'autre, « la raison humaine connaît qu'ils s'accordent avec la raison. » Il admet la première et nie la seconde. Je suis du même sentiment si, en disant qu'*un dogme s'accorde avec la raison*, on entend qu'il est possible d'en rendre raison, ou d'en expliquer le comment par la raison ; car Dieu le pourrait faire sans doute, et nous ne le pouvons pas. Mais je crois qu'il faut affirmer l'une et l'autre thèse si, par *connaître qu'un dogme s'accorde avec la raison*, on entend que nous pouvons montrer au besoin qu'il n'y a point de contradiction entre ce dogme et la raison, en repoussant les objections de ceux qui prétendent que ce dogme est une absurdité.

61. M. Bayle s'explique ici d'une manière qui ne satisfait point. Il reconnaît très-bien que nos mystères sont conformes à la raison suprême et universelle qui est dans l'entendement divin, ou la rai-

son en général ; cependant il nie qu'ils paraissent conformes à cette portion de raison dont l'homme se sert pour juger des choses. Mais comme cette portion de raison que nous possédons est un don de Dieu, et consiste dans la lumière naturelle qui nous est restée au milieu de la corruption, cette portion est conforme avec le tout, et elle ne diffère de celle qui est en Dieu que comme une goutte d'eau diffère de l'Océan, ou plutôt comme le fini de l'infini. Ainsi les mystères la peuvent passer, mais ils ne sauraient y être contraires. L'on ne saurait être contraire à une partie, sans l'être en cela au tout. Ce qui contredit à une proposition d'Euclide est contraire aux éléments d'Euclide. Ce qui, en nous, est contraire aux mystères, n'est pas la raison, ni la lumière naturelle, l'enchaînement des vérités : c'est corruption, c'est erreur ou préjugé, c'est ténèbres.

62. M. Bayle (p. 1002) n'est point content du sentiment de Josua Stegman et de M. Turretin, théologiens protestants, qui enseignent que les mystères ne sont contraires qu'à la raison corrompue. Il demande en raillant si par la droite raison on entend peut-être celle d'un théologien orthodoxe, et par la raison corrompue celle d'un hérétique ; et il oppose que l'évidence du mystère de la Trinité n'était pas plus grande dans l'âme de Luther que dans l'âme de Socin. Mais, comme M. Descartes l'a fort bien remarqué, le bon sens est donné en partage à tous ; ainsi il faut croire que les orthodoxes et les hérétiques en sont doués. La droite raison est un enchaînement de vérités, la raison corrompue est mêlée de préjugés et de passions, et pour discerner l'une de l'autre on n'a qu'à procéder par ordre, n'admettre aucune thèse sans preuve, et n'admettre aucune preuve qui ne soit en bonne forme selon les règles les plus vulgaires de la logique. On n'a point besoin d'autre *critérion* ni d'autre *juge des controverses* en matière de raison. Et ce n'est que faute de cette considération qu'on a donné prise aux sceptiques, et que, même en théologie, François Veron et quelques autres, qui ont outré la dispute contre les protestants jusqu'à s'abandonner à la chicane, se sont jetés à corps perdu dans le scepticisme, pour prouver la nécessité qu'il y a de recevoir un juge extérieur infaillible ; en quoi ils n'ont point l'approbation des plus habiles gens, même dans leur parti. Calixte et Daillé s'en sont moqués comme il faut, et Bellarmin a raisonné tout autrement.

63. Maintenant venons à ce que M. Bayle dit (p. 999) sur la distinction dont il s'agit. « Il me semble (dit-il) qu'il s'est glissé une » équivoque dans la fameuse distinction que l'on met entre les » choses qui sont au-dessus de la raison et les choses qui sont » contre la raison. Les mystères de l'Évangile sont au-dessus de la » raison, dit-on ordinairement, mais ils ne sont pas contraires à la » raison. Je crois qu'on ne donne pas le même sens au mot raison » dans la première partie de cet axiome que dans la seconde, et » qu'on entend dans la première la raison de l'homme ou la raison » *in concreto*, et dans la seconde la raison en général ou la raison » *in abstracto*. Car, supposé que l'on entende toujours la raison en » général ou la raison suprême, la raison universelle qui est en » Dieu, il est également vrai que les mystères évangéliques ne sont » point au-dessus de la raison, et qu'ils ne sont pas contre la raison. » Mais si l'on entend dans l'une et dans l'autre partie de l'axiome » la raison humaine, je ne vois pas trop la solidité de la distinction; » car les plus orthodoxes avouent que nous ne connaissons pas la » conformité de nos mystères aux maximes de la philosophie. Il » nous semble donc qu'ils ne sont point conformes à notre raison. » Or ce qui nous paraît n'être pas conforme à notre raison nous » paraît contraire à notre raison; tout de même que ce qui ne nous » paraît pas conforme à la vérité nous paraît contraire à la vérité : » et ainsi pourquoi ne dirait-on pas également, et que les mystères » sont contre notre faible raison, et qu'ils sont au-dessus de notre » faible raison? » Je réponds, comme j'ai déjà fait, que la raison ici est l'enchaînement des vérités que nous connaissons par la lumière naturelle, et dans ce sens l'axiome reçu est vrai sans aucune équivoque. Les mystères surpassent notre raison, car ils contiennent des vérités qui ne sont pas comprises dans cet enchaînement; mais ils ne sont point contraires à notre raison, et ne contredisent à aucune des vérités où cet enchaînement nous peut mener. Il ne s'agit donc point ici de la raison universelle qui est en Dieu, mais de la nôtre. Pour ce qui est de la question si nous connaissons la conformité des mystères avec notre raison, je réponds qu'au moins nous ne connaissons jamais qu'il y ait aucune difformité ni aucune opposition entre les mystères et la raison : et comme nous pouvons toujours lever la prétendue opposition, si l'on appelle cela concilier ou accorder la foi avec la raison, ou en con-

naître la conformité, il faut dire que nous pouvons connaître cette conformité et cet accord. Mais si la conformité consiste dans une explication raisonnable du comment, nous ne la saurions connaître.

64. M. Bayle fait encore une objection ingénieuse, qu'il tire de l'exemple du sens de la vue. « Quand une tour carrée (dit-il) nous » paraît ronde de loin, non-seulement nos yeux déposent très-clai- » rement qu'ils n'aperçoivent rien de carré dans cette tour, mais » aussi qu'ils y découvrent une figure ronde incompatible avec la » figure carrée. On peut donc dire que la vérité, qui est la figure » carrée, est non-seulement au-dessus mais encore contre le témoi- » gnage de notre faible vue. » Il faut avouer que cette remarque est véritable; et quoiqu'il soit vrai que l'apparence de la rondeur vient de la seule privation de l'apparence des angles que l'éloignement fait disparaître, il ne laisse pas d'être vrai que le rond et le carré sont des choses opposées. Je réponds donc à cette instance que la représentation des sens, lors même qu'ils font tout ce qui dépend d'eux, est souvent contraire à la vérité; mais il n'en est pas de même de la faculté de raisonner, lorsqu'elle fait son devoir, puisqu'un raisonnement exact n'est autre chose qu'un enchaînement de vérités. Et quant au sens de la vue en particulier, il est bon de considérer qu'il y a encore d'autres fausses apparitions qui ne viennent point de la faiblesse de nos yeux, ni de ce qui disparaît par l'éloignement, mais de la nature de la division même, quelque parfaite qu'elle soit. C'est ainsi, par exemple, que le cercle vu de côté est changé en cette espèce d'ovale qui est appelé ellipse chez les géomètres, et quelquefois même en parabole ou en hyperbole, et jusqu'en ligne droite, témoin l'anneau de Saturne.

65. Les *sens extérieurs*, à proprement parler, ne nous trompent point. C'est notre *sens interne* qui nous fait souvent aller trop vite; et cela se trouve aussi dans les bêtes, comme lorsqu'un chien aboie contre son image dans le miroir : car les bêtes ont des consécutions de perceptions qui imitent le raisonnement, et qui se trouvent aussi dans le sens interne des hommes, lorsqu'ils n'agissent qu'en *empiriques*. Mais les bêtes ne font rien qui nous oblige de croire qu'elles aient ce qui mérite d'être appelé proprement un *raisonnement*, comme j'ai montré ailleurs. Or, lorsque l'entendement emploie et suit la fausse détermination du sens interne (comme lorsque le célèbre Galilée a cru que Saturne avait deux anses), il se

trompe par le jugement qu'il fait de l'effet des apparences, et il en infère plus qu'elles ne portent. Car les apparences des sens ne nous promettent pas absolument la vérité des choses, non plus que les songes. C'est nous qui nous trompons par l'usage que nous en faisons, c'est-à-dire par nos consécutions. C'est que nous nous laissons abuser par des arguments probables, et que nous sommes portés à croire que les phénomènes que nous avons trouvés liés souvent le sont toujours. Ainsi, comme il arrive ordinairement que ce qui paraît sans angles n'en a point, nous croyons aisément que c'est toujours ainsi. Une telle erreur est pardonnable, et quelquefois inévitable lorsqu'il faut agir promptement, et choisir le plus apparent ; mais lorsque nous avons le loisir et le temps de nous recueillir, nous faisons une faute si nous prenons pour certain ce qui ne l'est pas. Il est donc vrai que les apparences sont souvent contraires à la vérité ; mais notre raisonnement ne l'est jamais, lorsqu'il est exact et conforme aux règles de l'art de raisonner. Si par la raison on entendait en général la faculté de raisonner bien ou mal, j'avoue qu'elle nous pourrait tromper, et nous trompe en effet, et que les apparences de notre entendement sont souvent aussi trompeuses que celles des sens : mais il s'agit ici de l'enchaînement des vérités et des objections en bonne forme, et dans ce sens il est impossible que la raison nous trompe.

66. L'on voit aussi, par tout ce que je viens de dire, que M. Bayle porte trop loin l'*être au-dessus de la raison*, comme s'il renfermait l'insolubilité des objections ; car, selon lui (chap. 130, Rép., tom. 3, p. 651), « dès qu'un dogme est au-dessus de la raison, » la philosophie ne saurait ni l'expliquer, ni le comprendre, ni ré» pondre aux difficultés qui le combattent. » Je consens quant au *comprendre ;* mais j'ai déjà fait voir que les mystères reçoivent une *explication* nécessaire des mots, afin que ce ne soient point *sine mente soni*, des paroles qui ne signifient rien : et j'ai montré aussi qu'il est nécessaire qu'on puisse répondre aux objections, et qu'autrement il faudrait rejeter la thèse.

67. Il allègue les autorités des théologiens, qui paraissent reconnaître l'insolubilité des objections contre les mystères. Luther est un des principaux : mais j'ai déjà répondu, § 12, à l'endroit où il paraît dire que la philosophie contredit à la théologie. Il y a un autre passage (cap. 246 *de servo arbitrio*) où il dit que l'in-

justice apparente de Dieu est prouvée par des arguments pris de l'adversité des gens de bien et de la prospérité des méchants, à quoi aucune raison ni la lumière naturelle ne peuvent résister (*Argumentis talibus traducta, quibus nulla ratio aut lumen naturæ potest resistere*). Mais il fait voir un peu après qu'il ne l'entend que de ceux qui ignorent l'autre vie, puisqu'il ajoute qu'un petit mot de l'Évangile dissipe cette difficulté, en nous apprenant qu'il y a une autre vie où ce qui n'a pas été puni et récompensé dans celle-ci le sera. L'objection n'est donc rien moins qu'invincible, et même sans le secours de l'Évangile on se pouvait aviser de cette réponse. On allègue aussi (Rép. au provincial, tom. 3, p. 652) un passage de Martin Chemnice, critiqué par Vedelius et défendu par Jean Musæus, où ce célèbre théologien paraît dire nettement qu'il y a des vérités dans la parole de Dieu qui sont non-seulement au-dessus de la raison, mais aussi contre la raison : mais ce passage ne doit être entendu que des principes de la raison conforme à l'ordre de la nature, comme Musæus l'explique aussi.

68. Il est vrai pourtant que M. Bayle trouve quelques autorités qui lui sont plus favorables. Celle de M. Descartes en est une des principales. Ce grand homme dit positivement (1 part. de ses Principes, art. 41) que nous n'avons point du tout de peine à nous délivrer de la difficulté (que l'on peut avoir à accorder la liberté de notre volonté avec l'ordre de la providence éternelle de Dieu) « si » nous remarquons que notre pensée est finie, et que la science et » la toute-puissance de Dieu, par laquelle il a non-seulement connu » de toute éternité tout ce qui est ou qui peut être, mais aussi il l'a » voulu, est infinie : ce qui fait que nous avons bien assez d'intelli- » gence pour connaître clairement et distinctement que cette » science et cette puissance sont en Dieu ; mais que nous n'en » avons pas assez pour comprendre tellement leur étendue, que » nous puissions savoir comment elles laissent les actions des » hommes entièrement libres et indéterminées. Toutefois la puis- » sance et la science de Dieu ne nous doivent pas empêcher de » croire que nous avons une volonté libre; car nous aurions tort de » douter de ce que nous apercevons intérieurement et savons par » expérience être en nous, parce que nous ne comprenons pas » autre chose que nous savons incompréhensible de sa nature. »

69. Ce passage de M. Descartes, suivi par ses sectateurs (qui

s'avisent rarement de douter de ce qu'il avance), m'a toujours paru étrange. Ne se contentant point de dire que pour lui il ne voit point le moyen de concilier les deux dogmes, il met tout le genre humain, et même toutes les créatures raisonnables, dans le même cas. Cependant pouvait-il ignorer qu'il est possible qu'il y ait une objection invincible contre la vérité? puisqu'une telle objection ne paraît être qu'un enchaînement nécessaire d'autres vérités, dont le résultat serait contraire à la vérité qu'on soutient, et par conséquent il y aurait contradiction entre les vérités, ce qui est de la dernière absurdité. D'ailleurs, quoique notre esprit soit fini et ne puisse comprendre l'infini, il ne laisse pas d'y avoir des démonstrations sur l'infini, desquelles il comprend la force ou la faiblesse; pourquoi donc ne comprendrait-il pas celle des objections? Et puisque la puissance et la sagesse de Dieu sont infinies et comprennent tout, il n'y a plus lieu de douter de leur étendue. De plus, M. Descartes demande une liberté dont on n'a point besoin, en voulant que les actions de la volonté des hommes soient entièrement indéterminées, ce qui n'arrive jamais. Enfin M. Bayle veut lui-même que cette expérience ou ce sentiment intérieur de notre indépendance, sur lequel M. Descartes fonde la preuve de notre liberté, ne la prouve point, puisque de ce que nous ne nous apercevons pas des causes dont nous dépendons, il ne s'ensuit pas que nous soyons indépendants. Mais c'est de quoi nous parlerons en son lieu.

70. Il semble que M. Descartes avoue aussi, dans un endroit de ses Principes, qu'il est impossible de répondre aux difficultés sur la division de la matière à l'infini, qu'il reconnaît pourtant pour véritable. Arriaga et d'autres scolastiques font à peu près le même aveu; mais s'ils prenaient la peine de donner aux objections la forme qu'elles doivent avoir, ils verraient qu'il y a des fautes dans la conséquence, et quelquefois de fausses suppositions qui embarrassent. En voici un exemple. Un habile homme me fit un jour cette objection : Soit coupée la ligne droite B A en deux parties égales par le point C, et la partie C A par le point D, et la partie D A par le point E, et ainsi à l'infini; toutes les moitiés B C, C D, D E., etc., font ensemble le tout B A : donc il faut qu'il y ait une dernière moitié, puisque la ligne droite B A finit en A. Mais cette dernière moitié est absurde : car, puisqu'elle est une ligne, on la pourra encore couper en deux. Donc la divison à l'infini ne saurait

être admise. Mais je lui fis remarquer qu'on n'a pas droit d'inférer qu'il faille qu'il y ait un dernier point A, car ce dernier convient à toutes les moitiés de son côté. Et mon ami l'a reconnu lui-même, lorsqu'il a tâché de prouver cette illation par un argument en forme : au contraire, par cela même que la division va à l'infini, il n'y a aucune moitié dernière. Et quoique la ligne droite A B soit finie, il ne s'ensuit pas que la division qu'on en fait ait son dernier terme. On s'embarrasse de même dans les séries des nombres qui vont à l'infini. On conçoit un dernier terme, un nombre infini ou infiniment petit ; mais tout cela ne sont que des fictions. Tout nombre est fini et assignable, toute ligne l'est de même, et les infinis ou infiniment petits n'y signifient que des grandeurs qu'on peut prendre aussi grandes ou aussi petites que l'on voudra, pour montrer qu'une erreur est moindre que celle qu'on a assignée, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune erreur : ou bien on entend par l'infiniment petit l'état de l'évanouissement ou du commencement d'une grandeur conçue à l'imitation des grandeurs déjà formées.

71. Il sera bon cependant de considérer la raison que M. Bayle allègue pour montrer qu'on ne saurait satisfaire aux objections que la raison oppose aux mystères. Elle se trouve dans son Éclaircissement sur les manichéens (p. 3143 de la seconde édition de son Dictionnaire). « Il me suffit (dit-il) qu'on reconnaisse unanimement » que les mystères de l'Évangile sont au-dessus de la raison. Car » il résulte de là nécessairement qu'il est impossible de résoudre » les difficultés des philosophes, et par conséquent qu'une dispute » où l'on ne se servira que des lumières naturelles se terminera » toujours au désavantage des théologiens, et qu'ils se verront » forcés de lâcher le pied, et de se réfugier sous le canon de la » lumière surnaturelle. » Je m'étonne que M. Bayle parle si généralement, puisqu'il a reconnu lui-même que la lumière naturelle est pour l'unité du principe contre les manichéens, et que la bonté de Dieu est prouvée invinciblement par la raison. Cependant voici comme il poursuit :

72. « Il est évident que la raison ne saurait jamais atteindre à » ce qui est au-dessus d'elle. Or, si elle pouvait fournir des réponses » aux objections qui combattent le dogme de la Trinité et celui de » l'union hypostatique, elle atteindrait à ces deux mystères, elle se » les assujettirait, et les plierait jusqu'aux dernières confrontations

» avec ses premiers principes, ou avec les aphorismes qui naissent » des notions communes, et jusqu'à ce qu'enfin elle eût conclu » qu'ils s'accordent avec la lumière naturelle. Elle ferait donc ce » qui surpasse ses forces, elle monterait au-dessus de ses limites, » ce qui est formellement contradictoire. Il faut donc dire qu'elle ne » saurait fournir des réponses à ses propres objections, et qu'ainsi » elles demeurent victorieuses, pendant qu'on ne recourt pas à » l'autorité de Dieu, et à la nécessité de captiver son entendement » sous l'obéissance de la foi. » (Je ne trouve pas qu'il y ait aucune force dans ce raisonnement. Nous pouvons atteindre ce qui est au-dessus de nous, non pas en le pénétrant, mais en le soutenant; comme nous pouvons atteindre le ciel par la vue, et non par l'attouchement. Il n'est pas nécessaire non plus que pour répondre aux objections qui se font contre les mystères, on s'assujettisse ces mystères, et qu'on les soumette à la confrontation avec les premiers principes qui naissent des notions communes : car, si celui qui répond aux objections devait aller si loin, il faudrait que celui qui propose l'objection le fît le premier; car c'est à l'objection d'entamer la matière, et il suffit à celui qui répond de dire oui ou non; d'autant qu'au lieu de distinguer, il lui suffit à la rigueur de nier l'universalité de quelque proposition de l'objection, ou d'en critiquer la forme; et l'un aussi bien que l'autre se peut faire sans pénétrer au delà de l'objection. Quand quelqu'un me propose un argument qu'il prétend être invincible, je puis me taire en l'obligeant seulement de prouver en bonne forme toutes les énonciations qu'il avance, et qui me paraissent tant soit peu douteuses : et, pour ne faire que douter, je n'ai point besoin de pénétrer dans l'intérieur de la chose; au contraire, plus je serai ignorant, plus je serai en droit de douter.) M. Bayle continue ainsi :

73. « Tâchons de rendre cela plus clair : si quelques doctrines » sont au-dessus de la raison, elles sont au delà de sa portée, elle » n'y saurait atteindre; si elle n'y peut atteindre, elle ne peut » pas les comprendre. » (Il pouvait commencer ici par le *comprendre*, en disant que la raison ne peut pas comprendre ce qui est au-dessus d'elle.) *Si elle ne peut pas les comprendre, elle n'y saurait trouver aucune idée* (*Non valet consequentia* : car pour *comprendre* quelque chose il ne suffit pas qu'on en ait quelques idées; il faut les avoir toutes de tout ce qui y entre, et il faut que toutes ces idées soient claires, distinctes, adéquates. Il y a mille

objets dans la nature dans lesquels nous entendons quelque chose, mais que nous ne comprenons pas pour cela. Nous avons quelques idées des rayons de la lumière, nous faisons des démonstrations-là-dessus jusqu'à un certain point; mais il reste toujours quelque chose qui nous fait avouer que nous ne comprenons pas encore toute la nature de la lumière), *ni aucun principe qui soit une source de solution* (pourquoi ne trouverait-on pas des principes évidents mêlés avec des connaissances obscures et confuses?); « et par conséquent les objections que la raison aura faites demeu-» reront sans réponse » (rien moins que cela; la difficulté est plutôt du côté de l'opposant. C'est à lui de chercher un principe évident qui soit une source de quelque objection; et il aura d'autant plus de peine à trouver un tel principe, que la matière sera obscure; et quand il l'aura trouvé, il aura encore plus de peine à montrer une opposition entre le principe et le mystère : car s'il se trouvait que le mystère fût évidemment contraire à un principe évident, ce ne serait pas un *mystère obscur*, ce serait une absurdité manifeste), « ou, ce qui est la même chose, on y répondra par quelque dis-» tinction aussi obscure que la thèse même qui aura été attaquée. » On peut se passer des distinctions à la rigueur, en niant ou quelque prémisse ou quelque conséquence; et lorsqu'on doute du sens de quelque terme employé par l'opposant, on peut lui en demander la définition. De sorte que le soutenant n'a point besoin de se mettre en frais, lorsqu'il s'agit de répondre à un adversaire qui prétend nous opposer un argument invincible. Mais quand même le soutenant, par quelque complaisance, ou pour abréger, ou parce qu'il se sent assez fort, voudrait bien se charger lui-même de faire voir l'équivoque cachée dans l'objection, et de la lever en faisant quelque distinction, il n'est nullement besoin que cette distinction mène à quelque chose de plus clair que la première thèse, puisque le soutenant n'est point obligé d'éclaircir le mystère même.

74. « Or il est certain (c'est M. Bayle qui poursuit) qu'une ob-» jection que l'on fonde sur des notions distinctes demeure égale-» ment victorieuse, soit que vous n'y répondiez rien, soit que vous » y fassiez une réponse où personne ne peut rien comprendre. La » partie peut-elle être égale entre un homme qui vous objecte ce » que vous et lui concevez très-nettement, et vous qui ne pouvez » vous défendre que par des réponses où ni vous ni lui ne compre-

» nez rien ? » (Il ne suffit pas que l'objection soit fondée sur des notions bien distinctes, il faut aussi qu'on en fasse l'application contre la thèse. Et quand je réponds à quelqu'un en lui niant quelque prémisse pour l'obliger à la prouver, ou quelque conséquence pour l'obliger à la mettre en bonne forme, on ne peut point dire que je ne réponds rien, ou que je ne réponds rien d'intelligible. Car, comme c'est la prémisse douteuse de l'adversaire que je nie, ma négation sera aussi intelligible que son affirmation. Enfin, lorsque j'ai la complaisance de m'expliquer par quelque distinction, il suffit que les termes que j'emploie aient quelque sens, comme dans le mystère même; ainsi on comprendra quelque chose dans ma réponse : mais il n'est point besoin que l'on comprenne tout ce qu'elle enveloppe, autrement on comprendrait encore le mystère.)

75. M. Bayle continue ainsi : « Toute dispute philosophique sup-
» pose que les parties disputantes conviennent de certaines défini-
» tions » (cela serait à souhaiter, mais ordinairement ce n'est que dans la dispute même qu'on y vient au besoin), « et qu'elles ad-
» mettent les règles des syllogismes, et les marques à quoi l'on
» connaît les mauvais raisonnements. Après cela, tout consiste à
» examiner si une thèse est conforme médiatement ou immédiate-
» ment aux principes dont on est convenu » (ce qui se fait par les syllogismes de celui qui fait des objections), « si les prémisses d'une
» preuve (avancée par l'opposant) sont véritables, si la consé-
» quence est bien tirée, si l'on s'est servi d'un syllogisme à quatre
» termes, si l'on n'a pas violé quelque aphorisme du chapitre *de*
» *oppositis* ou *de sophistis elenchis*, etc. » (il suffit, en peu de mots, de nier quelque prémisse ou quelque conséquence, ou enfin d'expliquer ou faire expliquer quelque terme équivoque); « on remporte
» la victoire, ou en montrant que le sujet de la dispute n'a aucune
» liaison avec les principes dont on était convenu » (c'est-à-dire en montrant que l'objection ne prouve rien, et alors le défendeur gagne la cause), « ou en réduisant à l'absurde le défendeur » (lorsque toutes les prémisses et toutes les conséquences sont bien prouvées) : « or on l'y peut réduire, soit qu'on lui montre que les
» conséquences de sa thèse sont le oui ou le non, soit qu'on le con-
» traigne à ne répondre que des choses intelligibles. » (C'est ce dernier inconvénient qu'il peut toujours éviter, parce qu'il n'a point besoin d'avancer de nouvelles thèses.) « Le but de cette espèce de

» disputes est d'éclaircir les obscurités et de parvenir à l'évidence » (c'est le but de l'opposant, car il veut rendre évident que le mystère est faux; mais ce ne saurait être ici le but du défendeur, car, admettant le mystère, il convient qu'on ne le saurait rendre évident). « De là vient que l'on juge que pendant le cours du procès la vic- » toire se déclare plus ou moins pour le soutenant ou pour l'oppo- » sant, selon qu'il y a plus ou moins de clarté dans les propositions » de l'un que dans les propositions de l'autre. » (C'est parler comme si le soutenant et l'opposant devaient être également à découvert : mais le soutenant est comme un commandant assiégé, couvert par ses ouvrages, et c'est à l'attaquant de les ruiner. Le soutenant n'a point besoin ici d'évidence, et il ne la cherche pas; mais c'est à l'opposant d'en trouver contre lui, et de se faire jour par ses batteries, afin que le soutenant ne soit plus à couvert.)

76. « Enfin on juge que la victoire se déclare contre celui dont » les réponses sont telles qu'on n'y comprend rien » (c'est une marque bien équivoque de la victoire : il faudrait donc demander aux auditeurs s'ils comprennent quelque chose dans ce qu'on a dit, et souvent leurs sentiments seraient partagés. L'ordre des disputes formelles est de procéder par des arguments en bonne forme, et d'y répondre en niant ou en distinguant), « et qui avoue qu'elles sont incompréhensibles. » (Il est permis à celui qui soutient la vérité d'un mystère d'avouer que ce mystère est incompréhensible; et si cet aveu suffisait pour le déclarer vaincu, on n'aurait point besoin d'objection. Une vérité pourra être incompréhensible, mais elle ne le sera jamais assez pour dire qu'on n'y comprend rien du tout. Elle serait en ce cas ce que les anciennes écoles appelaient *scindapsus* ou *blityri* (Clem. Alex. Strom. 8.), c'est-à-dire des paroles vides de sens.) « On le condamne, dès là, par les règles de l'adju- » dication de la victoire; et lors même qu'il ne peut pas être pour- » suivi dans le brouillard dont il s'est couvert, et qui forme une » espèce d'abîme entre lui et ses antagonistes, on le croit battu à » plate couture, et on le compare à une armée qui, ayant perdu » la bataille, ne se dérobe qu'à la faveur de la nuit à la poursuite » du vainqueur. » (Pour payer allégorie par allégorie, je dirai que le soutenant n'est point vaincu tant qu'il demeure couvert de ses retranchements; et s'il hasarde quelque sortie au delà du besoin,

il lui est permis de se retirer dans son fort sans qu'on l'en puisse blâmer.)

77. J'ai voulu prendre la peine de faire l'anatomie de ce long passage, où M. Bayle a mis ce qu'il pouvait dire de plus fort et de mieux raisonné pour son sentiment; et j'espère d'avoir fait voir clairement comment cet excellent homme a pris le change. Ce qui arrive fort aisément aux personnes les plus spirituelles et les plus pénétrantes, lorsqu'on donne carrière à son esprit, sans se donner toute la patience nécessaire pour creuser jusqu'aux fondements de son système. Le détail où nous sommes entrés ici servira de réponse à quelques autres raisonnements sur ce sujet qui se trouvent dispersés dans les ouvrages de M. Bayle; comme lorsqu'il dit dans sa Réponse aux questions d'un provincial, chap. 133 (tom. 3, p. 685) : « Pour prouver qu'on a mis d'accord la raison et la religion, » il faut montrer non-seulement qu'on a des maximes philosophi- » ques qui sont favorables à notre foi, mais aussi que les maximes » particulières qui nous sont objectées comme non conformes à notre » catéchisme y sont effectivement conformes d'une manière que » l'on conçoit distinctement. » Je ne vois point qu'on ait besoin de tout cela, si ce n'est qu'on prétende pousser le raisonnement jusqu'au comment du mystère. Quand on se contente d'en soutenir la vérité, sans se mêler de la vouloir faire comprendre, on n'a point besoin de recours aux maximes philosophiques, générales ou particulières, pour la preuve; et lorsqu'un autre nous oppose quelques maximes philosophiques, ce n'est pas à nous de prouver d'une manière claire et distincte que ces maximes sont conformes avec notre dogme, mais c'est à notre adversaire de prouver qu'elles y sont contraires.

78. M. Bayle poursuit ainsi au même endroit : « Pour cet effet, » nous avons besoin d'une réponse qui soit aussi évidente que » l'objection. » J'ai déjà montré que cela arrive lorsqu'on nie des prémisses; mais qu'au reste il n'est point nécessaire que celui qui soutient la vérité du mystère avance toujours des propositions évidentes, puisque la thèse principale qui regarde le mystère même n'est point évidente. Il ajoute encore : « S'il faut répliquer et du- » pliquer, nous ne devons jamais demeurer en reste, ni prétendre » que nous soyons venus à bout de notre dessein, pendant que

» notre adversaire nous répliquera des choses aussi évidentes que » le sauraient être nos raisons. » Mais ce n'est pas au soutenant à alléguer des raisons ; il lui suffit de répondre à celles de son adversaire.

79. L'auteur conclut enfin : « Si l'on prétendait que faisant une » objection évidente, il se doit payer d'une réponse que nous ne » pouvons donner que comme une chose possible, et que nous ne » comprenons pas, on serait injuste. » Il le répète dans les Dialogues posthumes, contre M. Jaquelot, page 69. Je ne suis point de ce sentiment. Si l'objection était d'une parfaite évidence, elle serait victorieuse, et la thèse serait détruite. Mais quand l'objection n'est fondée que sur des apparences, ou sur des cas qui arrivent le plus souvent, et que celui qui la fait en veut tirer une conclusion universelle et certaine, celui qui soutient le mystère peut répondre par l'instance d'une simple possibilité, puisqu'une telle instance suffit pour montrer que ce qu'on voulait inférer des prémisses n'est point certain ni général ; et il suffit à celui qui combat pour le mystère de maintenir qu'il est possible, sans qu'il ait besoin de maintenir qu'il est vraisemblable. Car, comme j'ai dit souvent, on convient que les mystères sont contre les apparences. Celui qui soutient le mystère n'aurait pas même besoin d'alléguer une telle instance ; et, s'il le fait, on peut dire que c'est une œuvre de surérogation, ou que c'est un moyen de mieux confondre l'adversaire.

80. Il y a des passages de M. Bayle, dans la réponse posthume qu'il a faite à M. Jaquelot, qui me paraissent encore dignes d'être examinés. M. Bayle (dit-on, p. 36, 37) « établit constamment dans » son Dictionnaire, toutes les fois que le sujet le comporte, que » notre raison est plus capable de réfuter et de détruire que de » prouver et de bâtir ; qu'il n'y a presque point de matière philo- » sophique ou théologique sur quoi elle ne forme de très-grandes » difficultés ; de manière que si on voulait la suivre avec un esprit » de dispute aussi loin qu'elle peut aller, on se trouverait souvent » réduit à de fâcheux embarras ; enfin, qu'il y a des doctrines cer- » tainement véritables qu'elle combat par des objections insolu- » bles. » Je crois que ce qu'on dit ici pour blâmer la raison est à son avantage. Lorsqu'elle détruit quelque thèse, elle édifie la thèse opposée. Et lorsqu'il semble qu'elle détruit en même temps les deux thèses opposées, c'est alors qu'elle nous promet quelque chose

de profond, pourvu que nous la suivions aussi loin qu'elle peut aller, non pas avec un esprit de dispute, mais avec un désir ardent de rechercher et de démêler la vérité, qui sera toujours récompensé par quelque succès considérable.

81. M. Bayle poursuit : « qu'il faut alors se moquer de ces » objections, en reconnaissant les bornes étroites de l'esprit » humain. » Et moi je crois que, bien loin de là, il y faut reconnaître des marques de la force de l'esprit humain, qui le fait pénétrer dans l'intérieur des choses. Ce sont des ouvertures nouvelles, et pour ainsi dire des rayons de l'aube du jour qui nous promet une lumière plus grande; je l'entends dans les matières philosophiques ou de la théologie naturelle : mais lorsque ces objections se font contre la foi révélée, c'est assez qu'on les puisse repousser, pourvu qu'on le fasse avec un esprit de soumission et de zèle dans le dessein de maintenir et d'exalter la gloire de Dieu. Et quand on y réussira à l'égard de sa justice, on sera également frappé de sa grandeur et charmé de sa bonté, qui paraîtront à travers les nuages d'une raison apparente, abusée par ce qu'elle voit, à mesure que l'esprit s'élèvera, par la véritable raison, à ce qui nous est invisible et n'en est pas moins certain.

82. « Ainsi (pour continuer avec M. Bayle) on obligera la » raison de mettre bas les armes, et à se captiver sous l'obéissance » de la foi; ce qu'elle peut et qu'elle doit faire, en vertu de quel- » ques-unes de ses maximes les plus incontestables : et ainsi, en » renonçant à quelques-unes de ses autres maximes, elle ne laisse » pas d'agir selon ce qu'elle est, c'est-à-dire en raison. » Mais il faut savoir que « les maximes de la raison auxquelles il faut » renoncer en ce cas sont seulement celles qui nous font juger sur » les apparences, ou suivant le cours ordinaire des choses; » ce que la raison nous ordonne, même dans les matières philosophiques, lorsqu'il y a des preuves invincibles du contraire. C'est ainsi qu'étant assurés, par des démonstrations, de la bonté et de la justice de Dieu, nous méprisons les apparences de dureté et d'injustice que nous voyons dans cette petite partie de son règne qui est exposée à nos yeux. Jusqu'ici nous sommes éclairés par la *lumière de la nature* et par celle de la *grâce*, mais non pas encore par celle de la *gloire*. Ici-bas nous voyons l'injustice apparente, et nous croyons et savons même la vérité de la justice cachée

de Dieu; mais nous la verrons, cette justice, quand le soleil de justice se fera voir tel qu'il est.

83. Il est sûr que M. Bayle ne peut être entendu que de ces *maximes d'apparence* qui doivent céder aux vérités éternelles; car il reconnaît que la raison n'est point véritablement contraire à la foi. Et, dans ses Dialogues posthumes, il se plaint (p. 73, contre M. Jaquelot) de ce qu'on l'accuse de croire que nos mystères sont véritablement contre la raison, et (p. 9, contre M. Le Clerc) de ce qu'on prétend que celui qui reconnaît qu'une doctrine est exposée à des objections insolubles reconnaît aussi par une conséquence nécessaire la fausseté de cette doctrine. Cependant on aurait raison de le prétendre, si l'insolubilité était plus qu'apparente.

84. Peut-être donc qu'après avoir disputé longtemps contre M. Bayle, au sujet de l'usage de la raison, nous trouverons au bout du compte que ses sentiments n'étaient pas dans le fond aussi éloignés des nôtres que ses expressions, qui ont donné sujet à nos réflexions, l'ont pu faire croire. Il est vrai que le plus souvent il paraît nier absolument qu'on puisse jamais répondre aux objections de la raison contre la foi, qu'il prétend que pour le pouvoir faire il faudrait comprendre comment le mystère arrive ou existe. Cependant il y a des endroits où il se radoucit, et se contente de dire que les solutions de ces objections lui sont inconnues. En voici un passage bien précis, tiré de ce même Éclaircissement sur les manichéens, qui se trouve à la fin de la seconde édition de son Dictionnaire : « Pour une plus ample satisfaction des lecteurs les plus » scrupuleux, je veux bien déclarer ici (dit-il, p. 3148) que partout » où l'on verra dans mon Dictionnaire que tels ou tels arguments » sont insolubles, je ne souhaite pas qu'on se persuade qu'ils le » sont effectivement. Je ne veux dire autre chose sinon qu'ils me » paraissent insolubles. Cela ne tire point à conséquence : chacun » se pourra imaginer, s'il lui plaît, que j'en juge ainsi à cause de » mon peu de pénétration. » Ce n'est pas cela que je m'imagine, sa grande pénétration m'est trop connue : mais je crois qu'ayant tourné tout son esprit à renforcer les objections, il ne lui est pas resté assez d'attention pour ce qui sert à les résoudre.

85. M. Bayle avoue d'ailleurs, dans son ouvrage posthume contre M. Le Clerc, que les objections contre la foi n'ont point la force des démonstrations. C'est donc *ad hominem* seulement, ou bien

ad homines, c'est-à-dire par rapport à l'état où le genre humain se trouve, qu'il juge ces objections insolubles et la matière inexplicable. Il y a même un endroit où il donne à entendre qu'il ne désespère pas qu'on en puisse trouver la solution ou l'explication, et même de nos jours. Car voici ce qu'il dit dans sa réponse posthume qu'il a faite à M. Le Clerc (p. 35) : « M. Bayle a pu espérer » que son travail piquerait d'honneur quelques-uns de ces grands » génies qui forment de nouveaux systèmes, et qu'ils pourraient » inventer un dénoûment inconnu jusqu'ici. » Il semble que par ce *dénoûment* il entend une explication du mystère qui irait jusqu'au *comment :* mais cela n'est point nécessaire pour répondre aux objections.

86. Plusieurs ont entrepris de faire comprendre ce *comment*, et de prouver la possibilité des mystères. Un certain auteur, qui s'appelle Thomas Bonartes Nordtanus Anglus, dans son *Concordia scientiæ cum fide*, y a prétendu. Cet ouvrage me parut ingénieux et savant, mais aigre et embarrassé, et il contient même des sentiments insoutenables. J'ai appris par l'*Apologia cyriacorum* du P. Vincent Baron, dominicain, que ce livre-là a été censuré à Rome, que l'auteur a été jésuite, et qu'il s'est mal trouvé de l'avoir publié. Le R. P. des Bosses, qui enseigne maintenant la théologie dans le collége des jésuites de Hildesheim, et qui a joint une érudition peu commune à une grande pénétration qu'il fait paraître en philosophie et en théologie, m'a appris que le vrai nom de Bonartes a éte Thomas Barton, et qu'étant sorti de la compagnie il se retira en Irlande, où il est mort d'une manière qui a fait juger favorablement de ses derniers sentiments. Je plains les habiles gens qui s'attirent des affaires par leur travail et par leur zèle. Il est arrivé quelque chose de semblable autrefois à Pierre Abailard, à Gilbert de La Porrée, à Jean Wiclef, et de nos jours à Thomas Albius, Anglais, et à quelques autres qui se sont trop enfoncés dans l'explication des mystères.

87. Cependant saint Augustin, aussi bien que M. Bayle, ne désespère pas qu'on puisse trouver ici-bas le dénoûment qu'on souhaite; mais ce Père le croit réservé à quelque saint homme éclairé par une grâce toute particulière. « *Est aliqua causa fortassis » occultior, quæ melioribus sanctioribusque reservatur, illius » gratia potius quam meritis illorum* » (*in Genes. ad literam*.

lib. 11, *c.* 4). Luther réserve la connaissance du mystère de l'élection à l'académie céleste (lib. de servo arbitrio, c. 174). « *Illic* » (Deus) *gratiam et misericordiam spargit in indignos, hic* » *iram et severitatem spargit in immeritos; utrobique nimius* » *et iniquus apud homines, sed justus et verax apud seipsum.* » *Nam quomodo hoc justum sit ut indignos coronet, incompre-* » *hensibile est modo, videbimus autem, cum illuc venerimus,* » *ubi jam non credetur, sed revelata facie videbitur. Ita quo-* » *modo hoc justum sit, ut immeritos damnet, incomprehensi-* » *bile est modo, creditur tamen, donec revelabitur filius* » *hominis.* » Il est à espérer que M. Bayle se trouve maintenant environné de ces lumières qui nous manquent ici-bas, puisqu'il y a lieu de supposer qu'il n'a point manqué de bonne volonté.

Candidus insueti miratur limen Olympi,
Sub pedibusque videt nubes et sidera Daphnis. (VIRGILE.)

— Illic postquam se lumine vero
Implevit, stellasque vagas miratur et astra
Fixa polis, vidit quanta sub nocte jaceret
Nostra dies... (LUCAIN.)

ESSAIS

SUR LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL.

PREMIÈRE PARTIE.

1. Après avoir réglé les droits de la foi et de la raison d'une manière qui fait servir la raison à la foi, bien loin de lui être contraire, nous verrons comment elles exercent ces droits pour maintenir et pour accorder ensemble ce que la lumière naturelle et la lumière révélée nous apprennent de Dieu et de l'homme par rapport au mal. L'on peut distinguer les *difficultés* en deux classes. Les unes naissent de la liberté de l'homme, laquelle paraît incompatible avec la nature divine; et cependant la liberté est jugée nécessaire pour que l'homme puisse être jugé coupable et punissable. Les autres regardent la conduite de Dieu, qui semble lui faire prendre trop de part à l'existence du mal, quand même l'homme serait libre et y prendrait aussi sa part. Et cette conduite paraît contraire à la bonté, à la sainteté et à la justice divine, puisque Dieu concourt au mal, tant physique que moral, et qu'il concourt à l'un et à l'autre d'une manière morale aussi bien que d'une manière physique, et qu'il semble que ces maux se font voir dans l'ordre de la nature aussi bien que dans celui de la grâce, et dans la vie future et éternelle aussi bien et même plus que dans cette vie passagère.

2. Pour représenter ces difficultés en abrégé, il faut remarquer que la liberté est combattue, en apparence, par la détermination ou par la certitude, quelle qu'elle soit, et cependant le dogme commun de nos philosophes porte que la vérité des futurs contin-

gents est déterminée. La prescience de Dieu rend tout l'avenir certain et déterminé ; mais sa providence et sa préordination, sur laquelle la prescience même paraît fondée, fait bien plus : car Dieu n'est pas comme un homme qui peut regarder les événements avec indifférence, et qui peut suspendre son jugement ; puisque rien n'existe qu'ensuite des décrets de sa volonté et par l'action de sa puissance. Et quand même on ferait abstraction du concours de Dieu, tout est lié parfaitement dans l'ordre des choses, puisque rien ne saurait arriver sans qu'il y ait une cause disposée comme il faut à produire l'effet ; ce qui n'a pas moins lieu dans les actions volontaires que dans toutes les autres. Après quoi il paraît que l'homme est forcé à faire le bien et le mal qu'il fait, et, par conséquent, qu'il n'en mérite ni récompense ni châtiment, ce qui détruit la moralité des actions et choque toute la justice divine et humaine.

3. Mais, quand on accorderait à l'homme cette liberté dont il se pare à son dam, la conduite de Dieu ne laisserait pas de donner matière à la critique, soutenue par la présomptueuse ignorance des hommes qui voudraient se disculper en tout ou en partie aux dépens de Dieu. L'on objecte que toute la réalité, et ce qu'on appelle la substance de l'acte dans le péché même, est une production de Dieu, puisque toutes les créatures et toutes leurs actions tiennent de lui ce qu'elles ont de réel ; d'où l'on voudrait inférer non-seulement qu'il est la cause physique du péché, mais aussi qu'il en est la cause morale, puisqu'il agit très-librement, et qu'il ne fait rien sans une parfaite connaissance de la chose et des suites qu'elle peut avoir. Et il ne suffit pas de dire que Dieu s'est fait une loi de concourir avec les volontés ou résolutions de l'homme, soit dans le sentiment commun, soit dans le système des causes occasionnelles ; car, outre qu'on trouvera étrange qu'il se soit fait une telle loi, dont il n'ignorait point les suites, la principale difficulté est qu'il semble que la mauvaise volonté même ne saurait exister sans un concours, et même sans quelque prédétermination de sa part qui contribue à faire naître cette volonté dans l'homme ou dans quelque autre créature raisonnable ; car une action, pour être mauvaise, n'en est pas moins dépendante de Dieu. D'où l'on voudra conclure enfin que Dieu fait tout indifféremment, le bien et le mal, si ce n'est qu'on veuille dire, avec les manichéens, qu'il

y a deux principes, l'un bon et l'autre mauvais. De plus, suivant le sentiment commun des théologiens et des philosophes, la conservation étant une création continuelle, on dira que l'homme est continuellement créé corrompu et péchant. Outre qu'il y a des cartésiens modernes qui prétendent que Dieu est le seul acteur dont les créatures ne sont que les organes purement passifs, et M. Bayle n'appuie pas peu là-dessus.

4. Mais quand Dieu ne devrait concourir aux actions que d'un concours général, ou même point du tout, du moins aux mauvaises, c'est assez pour l'imputation, dit-on, et pour le rendre cause morale, que rien n'arrive sans sa permission. Et pour ne rien dire de la chute des anges, il connaît tout ce qui arrivera, s'il met l'homme dans telles et telles circonstances après l'avoir créé; et il ne laisse pas de l'y mettre. L'homme est exposé à une tentation à laquelle on sait qu'il succombera, et que par là il sera cause d'une infinité de maux effroyables; que par cette chute tout le genre humain sera infecté et mis dans une espèce de nécessité de pécher, ce qu'on appelle le péché originel; que le monde sera mis par là dans une étrange confusion; que par ce moyen la mort et les maladies seront introduites, avec mille autres malheurs et misères qui affligent ordinairement les bons et les mauvais; que la méchanceté régnera même et que la vertu sera opprimée ici-bas, et qu'ainsi il ne paraîtra presque point qu'une Providence gouverne les choses. Mais c'est bien pis quand on considère la vie à venir, puisqu'il n'y aura qu'un petit nombre d'hommes qui seront sauvés et que tous les autres périront éternellement; outre que ces hommes destinés au salut auront été retirés de la masse corrompue par une élection sans raison, soit qu'on dise que Dieu a eu égard en les choisissant à leurs bonnes actions futures, à leur foi on à leurs œuvres, soit qu'on prétende qu'il leur a voulu donner ces bonnes qualités et ces actions, parce qu'il les a prédestinés au salut. Car, quoiqu'on dise dans le système le plus mitigé que Dieu a voulu sauver tous les hommes, et qu'on convienne encore dans les autres qui sont communément reçus qu'il a fait prendre la nature humaine à son fils pour expier leurs péchés, en sorte que tous ceux qui croiront en lui d'une foi vive et finale seront sauvés, il demeure toujours vrai que cette foi vive est un don de Dieu; que nous sommes morts à toutes les bonnes œuvres; qu'il faut qu'une grâce prévenante excite

jusqu'à notre volonté, et que Dieu nous donne le vouloir et le faire. Et soit que cela se fasse par une grâce efficace par elle-même, c'est-à-dire par un mouvement divin intérieur qui détermine entièrement notre volonté au bien qu'elle fait; soit qu'il n'y ait qu'une grâce suffisante, mais qui ne laisse pas de porter coup et de devenir efficace par les circonstances internes et externes où l'homme se trouve et où Dieu l'a mis, il faut toujours revenir à dire que Dieu est la dernière raison du salut, de la grâce, de la foi et de l'élection en Jésus-Christ. Et soit que l'élection soit la cause ou la suite du dessein de Dieu de donner la foi, il demeure toujours vrai qu'il donne la foi ou le salut à qui bon lui semble, sans qu'il paraisse aucune raison de son choix, lequel ne tombe que sur un très-petit nombre d'hommes.

5. De sorte que c'est un jugement terrible que Dieu, donnant son fils unique pour tout le genre humain, et étant l'unique auteur et maître du salut des hommes, en sauve pourtant si peu, et abandonne tous les autres au diable son ennemi, qui les tourmente éternellement et leur fait maudire leur créateur, quoiqu'ils aient été tous créés pour répandre et manifester sa bonté, sa justice et ses autres perfections; et cet événement imprime d'autant plus d'effroi, que tous ces hommes ne sont malheureux pour toute l'éternité que parce que Dieu a exposé leurs parents à une tentation à laquelle il savait qu'ils ne résisteraient pas; que ce péché est inhérent et imputé aux hommes avant que leur volonté y ait part; que ce vice héréditaire détermine leur volonté à commettre des péchés actuels, et qu'une infinité d'hommes, enfants ou adultes, qui n'ont jamais entendu parler de Jésus-Christ, sauveur du genre humain, ou ne l'ont point entendu suffisamment, meurent avant que de recevoir les secours nécessaires pour se retirer de ce gouffre du péché, et sont condamnés à être à jamais rebelles à Dieu et abîmés dans les misères les plus horribles, avec les plus méchantes de toutes les créatures, quoique dans le fond ces hommes n'aient pas été plus méchants que d'autres, et que plusieurs d'entre eux aient peut-être été moins coupables qu'une partie de ce petit nombre d'élus qui ont été sauvés par une grâce sans sujet, et qui jouissent par là d'une félicité éternelle qu'ils n'avaient point méritée. Voilà un abrégé des difficultés que plusieurs ont touchées; mais M. Bayle a été un de ceux qui les ont le plus poussées, comme il paraîtra dans

la suite, quand nous examinerons ses passages. Présentement je crois d'avoir rapporté ce qu'il y a de plus essentiel dans ses difficultés; mais j'ai jugé à propos de m'abstenir de quelques expressions et exagérations qui auraient pu scandaliser et qui n'auraient point rendu les objections plus fortes.

6. Tournons maintenant la médaille, et représentons aussi ce qu'on peut répondre à ces objections où il sera nécessaire d'expliquer par un discours plus ample : car l'on peut entamer beaucoup de difficultés en peu de paroles; mais, pour en faire la discussion, il faut s'étendre. Notre but est d'éloigner les hommes des fausses idées qui leur représentent Dieu comme un prince absolu, usant d'un pouvoir despotique, peu propre à être aimé et peu digne d'être aimé. Ces notions sont d'autant plus mauvaises par rapport à Dieu, que l'essentiel de la piété est non-seulement de le craindre, mais encore de l'aimer sur toutes choses; ce qui ne se peut sans qu'on en connaisse les perfections capables d'exciter l'amour qu'il mérite et qui fait la félicité de ceux qui l'aiment. Et nous trouvant animés d'un zèle qui ne peut manquer de lui plaire, nous avons sujet d'espérer qu'il nous éclairera et qu'il nous assistera lui-même dans l'exécution d'un dessein entrepris pour sa gloire et pour le bien des hommes. Une si bonne cause donne de la confiance : s'il y a des apparences plausibles contre nous, il y a des démonstrations de notre côté; et j'oserais bien dire à un adversaire :

Aspice, quam mage sit nostrum penetrabile telum.

7. *Dieu est la première raison des choses :* car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire, étant manifeste que le temps, l'espace et la matière, unies et uniformes en elles-mêmes et indifférentes à tout, pouvaient recevoir de tout autres mouvements et figures et dans un autre ordre. Il faut donc chercher la *raison de l'existence du monde*, qui est l'assemblage entier des choses *contingentes*, et il faut la chercher dans la *substance qui porte la raison de son existence avec elle*, et laquelle par conséquent est *nécessaire* et éternelle. Il faut aussi que cette cause soit *intelligente;* car ce monde qui existe étant contingent, et une infinité d'autres mondes étant également

possibles et également prétendants à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que lui, il faut que la cause du monde ait eu égard ou relation à tous ces mondes possibles pour en déterminer un. Et cet égard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités ne peut être autre chose que l'*entendement* qui en a les idées; et en déterminer une ne peut être autre chose que l'acte de la *volonté* qui choisit. Et c'est la *puissance* de cette substance qui en rend la volonté efficace. La puissance va à l'*être*, la sagesse ou l'entendement au *vrai*, et la volonté au *bien*. Et cette cause intelligente doit être infinie de toutes les manières et absolument parfaite en *puissance*, en *sagesse* et en *bonté*, puisqu'elle va à tout ce qui est possible. Et comme tout est lié, il n'y a pas lieu d'en admettre plus d'une. Son entendement est la source des *essences*, et sa volonté est l'origine des *existences*. Voilà en peu de mots la preuve d'un Dieu unique avec ses perfections, et par lui l'origine des choses.

8. Or cette suprême sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur. Car comme un moindre mal est une espèce de bien, de même un moindre bien est une espèce de mal s'il fait obstacle à un bien plus grand; et il y aurait quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avait moyen de mieux faire. Et comme dans les mathématiques, quand il n'y a point de *maximum* ni de *minimum*, rien enfin de distingué, tout se fait également, ou quand cela ne se peut, il ne se fait rien du tout; on peut dire de même en matière de parfaite sagesse, qui n'est pas moins réglée que les mathématiques, que s'il n'y avait pas le meilleur (*optimum*) parmi tous les mondes possibles, Dieu n'en aurait produit aucun. J'appelle *monde* toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différents temps et différents lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou si vous voulez pour un univers. Et quand on remplirait tous les temps et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on les aurait pu remplir d'une infinité de manières, et qu'il y a une infinité de mondes possibles dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison.

9. Quelque adversaire ne pouvant répondre à cet argument ré-

pondra peut-être à la conclusion par un argument contraire, en disant que le monde aurait pu être sans le péché et sans les souffrances; mais je nie qu'alors il aurait été *meilleur*. Car il faut savoir que tout est lié dans chacun des mondes possibles : l'univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un océan; le moindre mouvement y étend son effet à quelque distance que ce soit, quoique cet effet devienne moins sensible à proportion de la distance; de sorte que Dieu y a tout réglé par avance une fois pour toutes, ayant prévu les prières, les bonnes et les mauvaises actions, et tout le reste; et chaque chose a contribué *idéalement* avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses. De sorte que rien ne peut être changé dans l'univers (non plus que dans un nombre), sauf son essence, ou si vous voulez, sauf son *individualité numérique*. Ainsi, si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquait, ce ne serait plus ce monde, qui, tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le créateur qui l'a choisi.

10. Il est vrai qu'on peut s'imaginer des mondes possibles sans péché et sans malheur, et on en pourrait faire comme des romans; des utopies, des Sévarambes; mais ces mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre. Je ne saurais vous le faire voir en détail; car puis-je connaître et puis-je vous représenter des infinis et les comparer ensemble? Mais vous le devez juger avec moi *ab effectu*, puisque Dieu a choisi ce monde tel qu'il est. Nous savons d'ailleurs que souvent un mal cause un bien auquel on ne serait point arrivé sans ce mal. Souvent même deux maux ont fait un grand bien :

Et si fata volunt, bina venena juvant.

Comme deux liqueurs produisent quelquefois un corps sec, témoin l'esprit de vin et l'esprit d'urine mêlés par van Helmont; ou comme deux corps froids et ténébreux produisent un grand feu, témoin une liqueur acide et une huile aromatique combinées par M. Hofmann. Un général d'armée fait quelquefois une faute heureuse qui cause le gain d'une grande bataille; et ne chante-t-on pas la veille de Pâques, dans les églises du rit romain :

O certe necessarium Adæ peccatum,

Quod Christi morte deletum est?
O felix culpa, quæ talem ac tantum
Meruit habere Redemptorem!

11. Les illustres prélats de l'Église gallicane, qui ont écrit au pape Innocent XII contre le livre du cardinal Sfondrate sur la Prédestination, comme ils sont dans les principes de saint Augustin, ont dit des choses fort propres à éclaircir ce grand point. Le cardinal paraît préférer l'état des enfants morts sans baptême au règne même des cieux, parce que le péché est le plus grand des maux, et qu'ils sont morts innocents de tout péché actuel. On en parlera davantage plus bas. Messieurs les prélats ont bien remarqué que ce sentiment est mal fondé. L'apôtre, disent-ils (Rom. III, 8), a raison de désapprouver qu'on fasse des maux afin que des biens arrivent; mais on ne peut pas désapprouver que Dieu, par sa suréminente puissance, tire de la permission des péchés des biens plus grands que ceux qui sont arrivés avant les péchés. Ce n'est pas que nous devions prendre plaisir au péché, à Dieu ne plaise! mais c'est que nous croyons au même apôtre, qui dit (Rom. V, 20) que là où le péché a été abondant la grâce a été surabondante, et nous nous souvenons que nous avons obtenu Jésus-Christ lui-même à l'occasion du péché. Ainsi l'on voit que le sentiment de ces prélats va à soutenir qu'une suite de choses où le péché entre a pu être et a été effectivement meilleure qu'une autre suite sans le péché.

12. On s'est servi de tout temps des comparaisons prises des plaisirs des sens, mêlés avec ce qui approche de la douleur, pour faire juger qu'il y a quelque chose de semblable dans les plaisirs intellectuels. Un peu d'acide, d'âcre ou d'amer, plaît souvent mieux que du sucre; les ombres rehaussent les couleurs, et même une dissonance placée où il faut donne du relief à l'harmonie. Nous voulons être effrayés par des danseurs de corde qui sont sur le point de tomber, et nous voulons que les tragédies nous fassent presque pleurer. Goûte-t-on assez la santé, et en rend-on assez grâce à Dieu, sans jamais avoir été malade? et ne faut-il pas le plus souvent qu'un peu de mal rende le bien plus sensible, c'est-à-dire plus grand?

13. Mais l'on dira que les maux sont grands et en grand nom-

bre, en comparaison des biens : l'on se trompe. Ce n'est que le défaut d'attention qui diminue nos biens, et il faut que cette attention nous soit donnée par quelque mélange de maux. Si nous étions ordinairement malades et rarement en bonne santé, nous sentirions merveilleusement ce grand bien, et nous sentirions moins nos maux; mais ne vaut-il pas mieux néanmoins que la santé soit ordinaire et la maladie rare? Suppléons donc par notre réflexion à ce qui manque à notre perception, afin de nous rendre le bien de la santé plus sensible. Si nous n'avions point la connaissance de la vie future, je crois qu'il se trouverait peu de personnes qui ne fussent contentes, à l'article de la mort, de reprendre la vie, à condition de repasser par la même valeur des biens et des maux, pourvu surtout que ce ne fût point par la même espèce : on se contenterait de varier, sans exiger une meilleure condition que celle où l'on avait été.

14. Quand on considère aussi la fragilité du corps humain, on admire la sagesse et la bonté de l'auteur de la nature, qui l'a rendu si durable et sa condition si tolérable. C'est ce qui m'a souvent fait dire que je ne m'étonne pas si les hommes sont malades quelquefois, mais que je m'étonne qu'ils le sont si peu, et qu'ils ne le sont point toujours; et c'est aussi ce qui nous doit faire estimer davantage l'artifice divin du mécanisme des animaux, dont l'auteur a fait des machines si frêles et si sujettes à la corruption, et pourtant si capables de se maintenir; car c'est la nature qui nous guérit plutôt que la médecine. Or cette fragilité même est une suite de la nature des choses, à moins qu'on ne veuille que cette espèce de créature, qui raisonne et qui est habillée de chair et d'os, ne soit point dans le monde. Mais ce serait apparemment un défaut que quelques philosophes d'autrefois auraient appelé *vacuum formarum*, un vide dans l'ordre des espèces.

15. Ceux qui sont d'humeur à se louer de la nature et de la fortune, et non pas à s'en plaindre, quand même ils ne seraient pas les mieux partagés, me paraissent préférables aux autres; car, outre que ces plaintes sont mal fondées, c'est murmurer en effet contre les ordres de la Providence. Il ne faut pas être facilement du nombre des mécontents dans la république où l'on est, et il ne le faut point être du tout dans la cité de Dieu, où l'on ne le peut être qu'avec injustice. Les livres de la misère humaine,

tels que celui du pape Innocent III, ne me paraissent pas des plus utiles : on redouble les maux en leur donnant une attention qu'on en devrait détourner pour la tourner vers les biens qui l'emportent de beaucoup. J'approuve encore moins les livres tels que celui de l'abbé Esprit, *De la fausseté des vertus humaines*, dont on nous a donné dernièrement un abrégé, un tel livre servant à tourner tout du mauvais côté et à rendre les hommes tels qu'il les représente.

16. Il faut avouer cependant qu'il y a des désordres dans cette vie, qui se font voir particulièrement dans la prospérité de plusieurs méchants et dans l'infélicité de beaucoup de gens de bien. Il y a un proverbe allemand qui donne même l'avantage aux méchants, comme s'ils étaient ordinairement les plus heureux :

> Je krümmer Holz, je bessre Krücke :
> Je arger Schalck, je grosser Glücke.

Et il serait à souhaiter que ce mot d'Horace fût vrai à nos yeux :

> Raro antecedentem scelestum
> Deserult pede pœna claudo.

Cependant il arrive souvent aussi, quoique ce ne soit peut-être pas le plus souvent,

> Qu'aux yeux de l'univers le ciel se justifie,

et qu'on peut dire avec Claudien :

> Abstulit hunc tandem Rufini pœna tumultum,
> Absolvitque deos...

17. Mais quand cela n'arriverait pas ici, le remède est tout prêt dans l'autre vie : la religion et même la raison nous l'apprennent, et nous ne devons point murmurer contre un petit délai que la sagesse suprême a trouvé bon de donner aux hommes pour se repentir. Cependant c'est là où les objections redoublent d'un autre côté, quand on considère le salut et la damnation, parce qu'il paraît étrange que, même dans le grand avenir de l'éternité, le mal doive avoir l'avantage sur le bien, sous l'autorité suprême de celui qui est le souverain bien, puisqu'il y aura beaucoup d'appelés et peu d'élus ou de sauvés. Il est

vrai qu'on voit par quelques vers de Prudence (*Hymn. ante Somnum*) :

> Idem tamen benignus
> Ultor retundit iram,
> Paucosque non piorum
> Patitur perire in ævum ;

que plusieurs ont cru de son temps que le nombre de ceux qui seront assez méchants pour être damnés serait très-petit ; et il semble à quelques-uns qu'on croyait alors un milieu entre l'enfer et le paradis ; que le même Prudence parle comme s'il était content de ce milieu ; que saint Grégoire de Nice incline aussi de ce côté-là, et que saint Jérôme penche vers l'opinion qui veut que tous les chrétiens seraient enfin reçus en grâce. Un mot de saint Paul, qu'il donne lui-même pour mystérieux, portant que tout Israël sera sauvé, a fourni de la matière à bien des réflexions. Plusieurs personnes pieuses et même savantes, mais hardies, ont ressuscité le sentiment d'Origène, qui prétend que le bien gagnera le dessus en son temps en tout et partout, et que toutes les créatures raisonnables deviendront enfin saintes et bienheureuses, jusqu'aux mauvais anges. Le livre de l'Évangile éternel, publié depuis peu en allemand, et soutenu par un grand et savant ouvrage intitulé Ἀποκατάστασις πάντων, a causé beaucoup de bruit sur ce grand paradoxe. M. Le Clerc a aussi plaidé ingénieusement la cause des origénistes, mais sans se déclarer pour eux.

18. Il y a un homme d'esprit qui, poussant mon principe de l'harmonie jusqu'à des suppositions arbitraires que je n'approuve nullement, s'est fait une théologie presque astronomique. Il croit que le désordre présent de ce bas monde a commencé lorsque l'ange président du globe de la terre, laquelle était encore un soleil (c'est-à-dire une étoile fixe et lumineuse par elle-même), a commis un péché avec quelques moindres anges de son département, peut-être en s'élevant mal à propos contre un ange d'un soleil plus grand ; qu'en même temps, par l'*harmonie préétablie* des règnes de la *nature* et de la *grâce*, et par conséquent par des causes naturelles arrivées à point nommé, notre globe a été couvert de taches, rendu opaque et chassé de sa place : ce qui l'a fait devenir étoile errante ou planète, c'est-à-dire satellite d'un autre soleil, et de celui-là même peut-être dont son ange ne voulait point reconnaître la supériorité,

et que c'est en cela que consiste la chute de Lucifer; que maintenant le chef des mauvais anges, qui est appelé dans la sainte Écriture le prince et même le dieu de ce monde, portant envie avec les anges de sa suite à cet animal raisonnable qui se promène sur la surface de ce globe, et que Dieu y a suscité peut-être pour se dédommager de leur chute, travaille à le rendre complice de leurs crimes et participant de leurs malheurs. Là-dessus Jésus-Christ est venu pour sauver les hommes. C'est le fils éternel de Dieu, en tant que fils unique; mais (selon quelques anciens chrétiens, et selon l'auteur de cette hypothèse) s'étant revêtu d'abord, dès le commencement des choses, de la nature la plus excellente d'entre les créatures pour les perfectionner toutes, il s'est mis parmi elles; et c'est la seconde filiation, par laquelle il est le premier-né de toute créature. C'est ce que les cabalistes appelaient *Adam Cadmon*. Il avait peut-être planté son tabernacle dans ce grand soleil qui nous éclaire; mais il est enfin venu dans ce globe où nous sommes, il y est né de la Vierge, et a pris la nature humaine pour sauver les hommes des mains de leur ennemi et du sien. Et quand le temps du jugement approchera, lorsque la face présente de notre globe sera sur le point de périr, il y reviendra visiblement pour en retirer les bons, en les transplantant peut-être dans le soleil, et pour punir ici les méchants avec les démons qui les ont séduits : alors le globe de la terre commencera à brûler et sera peut-être une comète. Ce feu durera je ne sais combien d'æones. La queue de la comète est désignée par la fumée qui montera incessamment, suivant l'Apocalypse, et cet incendie sera l'enfer, ou la seconde mort dont parle la sainte Écriture. Mais enfin l'enfer rendra ses morts, la mort même sera détruite, la raison et la paix recommenceront à régner dans les esprits qui avaient été pervertis; ils sentiront leur tort, ils adoreront leur Créateur, et commenceront même à l'aimer d'autant plus qu'ils verront la grandeur de l'abîme dont ils sortent. En même temps (en vertu du *parallélisme harmonique* des règnes de la nature et de la grâce) ce long et grand incendie aura purgé le globe de la terre de ses taches. Il redeviendra soleil; son ange président reprendra sa place avec les anges de sa suite; les hommes damnés seront avec eux du nombre des bons anges; ce chef de notre globe rendra hommage au Messie, chef des créatures : la

gloire de cet ange réconcilié sera plus grande qu'elle n'avait été avant sa chute.

> Inque Deos iterum fatorum lege receptus
> Aureus æternum noster regnabit Apollo.

La vision m'a paru plaisante et digne d'un origéniste ; mais nous n'avons point besoin de telles hypothèses ou fictions, où l'esprit à plus de part que la révélation, et où même la raison ne trouve pas tout à fait son compte ; car il ne paraît pas qu'il y ait un endroit principal dans l'univers connu qui mérite préférablement aux autres d'être le siége de l'aîné des créatures, et le soleil de notre système au moins ne l'est point.

19. En nous tenant donc à la doctrine établie que le nombre des hommes damnés éternellement sera incomparablement plus grand que celui des sauvés, il faut dire que le mal ne laisserait pas de paraître presque comme rien en comparaison du bien, quand on considérera la véritable grandeur de la cité de Dieu. Cœlius Secundus Curio a fait un petit livre *De amplitudine regni cœlestis* qui a été réimprimé il n'y a pas longtemps ; mais il s'en faut beaucoup qu'il ait compris l'étendue du royaume des cieux. Les anciens avaient de petites idées des ouvrages de Dieu, et saint Augustin, faute de savoir les découvertes modernes, était bien en peine quand il s'agissait d'excuser la prévalence du mal. Il semblait aux anciens qu'il n'y avait que notre terre d'habitée, où ils avaient même peur des antipodes ; le reste du monde était, selon eux, quelques globes luisants et quelques sphères cristallines. Aujourd'hui, quelques bornes qu'on donne ou qu'on ne donne pas à l'univers, il faut reconnaître qu'il y a un nombre innombrable de globes, autant et plus grands que le nôtre, qui ont autant de droit que lui à avoir des habitants raisonnables, quoiqu'il ne s'ensuive point que ce soient des hommes. Il n'est qu'une planète, c'est-à-dire un des six satellites principaux de notre soleil ; et comme toutes les fixes sont des soleils aussi, l'on voit combien notre terre est peu de chose par rapport aux choses visibles, puisqu'elle n'est qu'un appendice de l'un d'entre eux. Il se peut que tous les soleils ne soient habités que par des créatures heureuses, et rien ne nous oblige de croire qu'il y en a beaucoup de damnés, car peu d'exemples ou peu d'échantillons suffisent pour l'utilité que le bien retire du mal. D'ailleurs,

comme il n'y a nulle raison qui porte à croire qu'il y a des étoiles partout, ne se peut-il point qu'il y ait un grand espace au delà de la région des étoiles? Que ce soit le ciel empyrée ou non, toujours cet espace immense qui environne toute cette région pourra être rempli de bonheur et de gloire. Il pourra être conçu comme l'océan où se rendent les fleuves de toutes les créatures bienheureuses, quand elles seront venues à leur perfection dans le système des étoiles. Que deviendra la considération de notre globe et de ses habitants? Ne sera-ce pas quelque chose d'incomparablement moindre qu'un point physique, puisque notre terre est comme un point au prix de la distance de quelques fixes? Ainsi la proportion de la partie de l'univers que nous connaissons se perdant presque dans le néant au prix de ce qui nous est inconnu, et que nous avons pourtant sujet d'admettre, et tous les maux qu'on nous peut objecter n'étant que dans ce presque néant, il se peut que tous les maux ne soient aussi qu'un presque néant en comparaison des biens qui sont dans l'univers.

20. Mais il faut satisfaire encore aux difficultés plus spéculatives et plus métaphysiques dont il a été fait mention et qui regardent la cause du mal. On demande d'abord d'où vient le mal? *Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum?* Les anciens attribuaient la cause du mal à la matière, qu'ils croyaient incréée et indépendante de Dieu ; mais nous qui dérivons tout être de Dieu, où trouverons-nous la source du mal? La réponse est qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature, autant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu indépendamment de sa volonté. Car il faut considérer qu'il y a une *imperfection originale* dans la *créature* avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement, d'où vient qu'elle ne saurait tout savoir et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes. Platon a dit dans le Timée que le monde avait son origine de l'entendement joint à la nécessité. D'autres ont joint Dieu et la nature. On y peut donner un bon sens. Dieu sera l'entendement, et la nécessité, c'est-à-dire la nature essentielle des choses, sera l'objet de l'entendement, en tant qu'il consiste dans les vérités éternelles. Mais cet objet est interne et se trouve dans l'entendement divin. Et c'est là-dedans que se trouve non-seulemeut la forme primitive du bien, mais encore l'origine

du mal : c'est la *région des vérités éternelles* qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette région est la *cause idéale* du mal, pour ainsi dire, aussi bien que du bien ; mais, à proprement parler, le formel du mal n'en a point d'*efficiente*, car il consiste dans la privation, comme nous allons voir, c'est-à-dire dans ce que la cause efficiente ne fait point. C'est pourquoi les scolastiques ont coutume d'appeler la cause du mal *déficiente*.

21. On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le *mal métaphysique* consiste dans la simple imperfection, le *mal physique* dans la souffrance, et le *mal moral* dans le péché. Or, quoique le mal physique et le mal moral ne soient point nécessaires, il suffit qu'en vertu des vérités éternelles ils soient possibles. Et comme cette région immense des vérités contient toutes les possibilités, il faut qu'il y ait une infinité de mondes possibles, que le mal entre dans plusieurs d'entre eux, et que même le meilleur de tous en renferme; c'est ce qui a déterminé Dieu à permettre le mal.

22. Mais quelqu'un me dira : Pourquoi nous parlez-vous de *permettre ?* Dieu ne fait-il pas le mal et ne le veut-il pas? C'est ici qu'il sera nécessaire d'expliquer ce que c'est que *permission*, afin que l'on voie que ce n'est pas sans raison qu'on emploie ce terme. Mais il faut expliquer auparavant la nature de la volonté, qui a ses degrés; et, dans le sens général, on peut dire que la volonté consiste dans l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme. Cette volonté est appelée *antécédente* lorsqu'elle est détachée, et regarde chaque bien à part en tant que bien. Dans ce sens, on peut dire que Dieu tend à tout bien en tant que bien, *ad perfectionem simpliciter simplicem*, pour parler scolastique, et cela par une volonté antécédente. Il a une inclination sérieuse à sanctifier et à sauver tous les hommes, à exclure le péché et à empêcher la damnation. L'on peut même dire que cette volonté est efficace *de soi* (*per se*), c'est-à-dire en sorte que l'effet s'ensuivrait s'il n'y avait pas quelque raison plus forte qui l'empêchât ; car cette volonté ne va pas au dernier effort (*ad summum conatum*), autrement elle ne manquerait jamais de produire son plein effet, Dieu étant le maître de toutes choses. Le succès entier et infaillible n'appartient qu'à la *volonté conséquente*, comme on l'appelle.

C'est elle qui est pleine, et à son égard cette règle a lieu, qu'on ne manque jamais de faire ce que l'on veut lorsqu'on le peut. Or cette volonté conséquente, finale et décisive, résulte du conflit de toutes les volontés antécédentes, tant de celles qui tendent vers le bien que de celles qui repoussent le mal ; et c'est du concours de toutes ces volontés particulières que vient la volonté totale, comme dans la mécanique le mouvement composé résulte de toutes les tendances qui concourent dans un même mobile et satisfait également à chacune, autant qu'il est possible de faire tout à la fois. Et c'est comme si le mobile se partageait entre ces tendances, suivant ce que j'ai montré autrefois dans un des journaux de Paris (7 septembre 1693), en donnant la loi générale des compositions du mouvement. Et c'est encore en ce sens qu'on peut dire que la volonté antécédente est efficace en quelque façon et même effective avec succès.

23. De cela il s'ensuit que Dieu veut *antécédemment* le bien, et *conséquemment* le meilleur. Et pour ce qui est du mal, Dieu ne veut point du tout le mal moral, et il ne veut point d'une manière absolue le mal physique ou les souffrances ; c'est pour cela qu'il n'y a point de prédestination absolue à la damnation ; et on peut dire du mal physique que Dieu le veut souvent comme une peine due à la coulpe, et souvent aussi comme un moyen propre à une fin, c'est-à-dire pour empêcher de plus grands maux ou pour obtenir de plus grands biens. La peine sert aussi pour l'amendement et pour l'exemple, et le mal sert souvent pour mieux goûter le bien, et quelquefois aussi il contribue à une plus grande perfection de celui qui le souffre, comme le grain qu'on sème est sujet à une espèce de corruption pour germer : c'est une belle comparaison dont Jésus-Christ s'est servi lui-même.

24. Pour ce qui est du péché ou du mal moral, quoiqu'il arrive aussi fort souvent qu'il puisse servir de moyen pour obtenir un bien ou pour empêcher un autre mal, ce n'est pas pourtant cela qui le rend un objet suffisant de la volonté divine, ou bien un objet légitime d'une volonté créée ; il faut qu'il ne soit admis ou permis qu'en tant qu'il est regardé comme une suite certaine d'un devoir indispensable, de sorte que celui qui ne voudrait point permettre le péché d'autrui manquerait lui-même à ce qu'il doit ; comme si un officier qui doit garder un poste important le quittait, surtout

dans un temps de danger, pour empêcher une querelle dans la ville entre deux soldats de la garnison prêts à s'entre-tuer.

25. La règle qui porte *non esse facienda mala ut eveniant bona*, et qui défend même de permettre un mal moral pour obtenir un bien physique, est confirmée ici, bien loin d'être violée, et l'on en montre la source et le sens. On n'approuvera point qu'une reine prétende sauver l'État en commettant ni même en permettant un crime. Le crime est certain, et le mal de l'État est douteux ; outre que cette manière d'autoriser des crimes, si elle était reçue, serait pire qu'un bouleversement de quelque pays, qui arrive assez sans cela, et arriverait peut-être plus par un tel moyen qu'on choisirait pour l'empêcher. Mais par rapport à Dieu rien n'est douteux, rien ne saurait être opposé à la *règle du meilleur*, qui ne souffre aucune exception ni dispense. Et c'est dans ce sens que Dieu permet le péché; car il manquerait à ce qu'il se doit, à ce qu'il doit à sa sagesse, à sa bonté, à sa perfection, s'il ne suivait pas le grand résultat de toutes ses tendances au bien, et s'il ne choisissait pas ce qui est absolument le meilleur, nonobstant le mal de coulpe qui s'y trouve enveloppé par la suprême nécessité des vérités éternelles. D'où il faut conclure que Dieu veut tout le bien en soi *antécédemment*, qu'il veut le meilleur *conséquemment* comme une fin, qu'il veut l'indifférent et le mal physique quelquefois comme un moyen, mais qu'il ne veut que permettre le mal moral à titre du *sine quo non* ou de nécessité hypothétique qui le lie avec le meilleur. C'est pourquoi la *volonté conséquente* de Dieu, qui a le péché pour objet, n'est que permissive.

26. Il est encore bon de considérer que le mal moral n'est un si grand mal que parce qu'il est une source de maux physiques qui se trouvent dans une créature des plus puissantes et des plus capables d'en faire. Car une mauvaise volonté est dans son département ce que le mauvais principe des manichéens serait dans l'univers; et la raison, qui est une image de la divinité, fournit aux âmes mauvaises de grands moyens de causer beaucoup de mal. Un seul Caligula, un Néron, en ont fait plus qu'un tremblement de terre. Un mauvais homme se plaît à faire souffrir et à détruire, et il n'en trouve que trop d'occasions. Mais Dieu étant porté à produire le plus de bien qu'il est possible, et ayant toute la science et toute la puissance nécessaire pour cela, il est impossible qu'il y

ait en lui faute, coulpe, péché; et quand il permet le péché, c'est sagesse, c'est vertu.

27. Il est indubitable, en effet, qu'il faut s'abstenir d'empêcher le péché d'autrui, quand nous ne le pouvons faire sans pécher nous-mêmes. Mais quelqu'un nous opposera peut-être que c'est Dieu lui-même qui agit et qui fait tout ce qu'il y a de réel dans le péché de la créature. Cette objection nous mène à considérer le *concours physique* de Dieu avec la créature, après avoir examiné le *concours moral* qui embarrassait le plus. Quelques-uns ont cru avec le célèbre Durand de Saint-Portien et le cardinal Aureolus, scolastique fameux, que le concours de Dieu avec la créature (j'entends le concours physique) n'est que général et médiat, et que Dieu crée les substances et leur donne la force dont elles ont besoin, et qu'après cela il les laisse faire et ne fait que les conserver sans les aider dans leurs actions. Cette opinion a été réfutée par la plupart des théologiens scolastiques, et il paraît qu'on l'a désapprouvée autrefois dans Pélage. Cependant un capucin qui se nomme Louis Pereir, de Dole, environ l'an 1630, avait fait un livre exprès pour la ressusciter, au moins par rapport aux actes libres. Quelques modernes y inclinent, et M. Bernier la soutient dans un petit livre *Du libre et du volontaire*. Mais on ne saurait dire par rapport à Dieu ce que c'est que *conserver*, sans revenir au sentiment commun. Il faut considérer aussi que l'action de Dieu conservant doit avoir du rapport à ce qui est conservé, tel qu'il est, et selon l'état où il est; ainsi elle ne saurait être générale ou indéterminée. Ces généralités sont des abstractions qui ne se trouvent point dans la vérité des choses singulières, et la conservation d'un homme debout est différente de la conservation d'un homme assis. Il n'en serait pas ainsi, si elle ne consistait que dans l'acte d'empêcher et d'écarter quelque cause étrangère qui pourrait détruire ce qu'on veut conserver, comme il arrive souvent lorsque les hommes conservent quelque chose; mais, outre que nous sommes obligés nous-mêmes quelquefois de nourrir ce que nous conservons, il faut savoir que la conservation de Dieu consiste dans cette influence immédiate perpétuelle que la dépendance des créatures demande. Cette dépendance a lieu à l'égard non-seulement de la substance, mais encore de l'action, et on ne saurait peut-être l'expliquer mieux qu'en disant,

avec le commun des théologiens et des philosophes, que c'est une création continuée.

28. On objectera que Dieu crée donc maintenant l'homme péchant, lui qui l'a créé innocent d'abord. Mais c'est ici qu'il faut dire, quant au moral, que Dieu, étant souverainement sage, ne peut manquer d'observer certaines lois et d'agir suivant les règles tant physiques que morales que sa sagesse lui a fait choisir; et la même raison qui lui a fait créer l'homme innocent, mais prêt à tomber, lui fait recréer l'homme lorsqu'il tombe, puisque sa science fait que le futur lui est comme le présent, et qu'il ne saurait rétracter les résolutions prises.

29. Et quant au concours physique, c'est ici qu'il faut considérer cette vérité qui a fait déjà tant de bruit dans les écoles, depuis que saint Augustin l'a fait valoir, que le mal est une privation de l'être, au lieu que l'action de Dieu va au positif. Cette réponse passe pour une défaite et même pour quelque chose de chimérique dans l'esprit de bien des gens; mais voici un exemple assez ressemblant qui les pourra désabuser.

30. Le célèbre Kepler et après lui M. Descartes (dans ses Lettres) ont parlé de l'*inertie naturelle des corps*, et c'est quelque chose qu'on peut considérer comme une parfaite image et même comme un échantillon de la limitation originale des créatures, pour faire voir que la privation fait le formel des imperfections et des inconvénients qui se trouvent dans la substance aussi bien que dans ses actions. Posons que le courant d'une même rivière emporte avec soi plusieurs bateaux qui ne diffèrent entre eux que dans la charge, les uns étant chargés de bois, les autres de pierre, et les uns plus, les autres moins. Cela étant, il arrivera que les bateaux les plus chargés iront plus lentement que les autres, pourvu qu'on suppose que le vent, ou la rame, ou quelque autre moyen semblable, ne les aide point. Ce n'est pas proprement la pesanteur qui est la cause de ce retardement, puisque les bateaux descendent au lieu de monter, mais c'est la même cause qui augmente aussi la pesanteur dans les corps qui ont plus de densité, c'est-à-dire qui sont moins spongieux et plus chargés de matière qui leur est propre; car celle qui passe à travers des pores, ne recevant pas le même mouvement, ne doit pas entrer en ligne de compte. C'est

donc que la matière est portée originairement à la tardivité ou à la privation de la vitesse, non pas pour la diminuer par soi-même quand elle a déjà reçu cette vitesse, car ce serait agir, mais pour modérer par sa réceptivité l'effet de l'impression quand elle le doit recevoir. Et par conséquent, puisqu'il y a plus de matière mue par la même force du courant lorsque le bateau est plus chargé, il faut qu'il aille plus lentement. Les expériences aussi du choc des corps, jointes à la raison, font voir qu'il faut employer deux fois plus de force pour donner une même vitesse à un corps de la même matière, mais deux fois plus grand; ce qui ne serait point nécessaire si la matière était absolument indifférente au repos et au mouvement, et si elle n'avait pas cette inertie naturelle dont nous venons de parler, qui lui donne une espèce de répugnance à être mue. Comparons maintenant la force que le courant exerce sur les bateaux et qu'il leur communique, avec l'action de Dieu qui produit et conserve ce qu'il y a de positif dans les créatures, et leur donne de la perfection, de l'être et de la force; comparons, dis-je, l'inertie de la matière avec l'imperfection naturelle des créatures, et la lenteur du bateau chargé avec le défaut qui se trouve dans les qualités et dans l'action de la créature, et nous trouverons qu'il n'y a rien de si juste que cette comparaison. Le courant est la cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement; Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action. Ainsi les platoniciens, saint Augustin et les scolastiques ont eu raison de dire que Dieu est la cause du matériel du mal, qui consiste dans le positif, et non pas du formel, qui consiste dans la privation, comme l'on peut dire que le courant est la cause du matériel du retardement, sans l'être de son formel, c'est-à-dire il est la cause de la vitesse du bateau, sans être la cause des bornes de cette vitesse. Et Dieu est aussi peu la cause du péché que le courant de la rivière est la cause du retardement du bateau. La force aussi est à l'égard de la matière comme l'esprit est à l'égard de la chair; l'esprit est prompt et la chair est infirme, et les esprits agissent

Quantum non noxia corpora tardant.

31. Il y a donc un rapport tout pareil entre une telle ou telle

action de Dieu et une telle ou telle passion ou réception de la créature, qui n'en est perfectionnée dans le cours ordinaire des choses qu'à mesure de sa *réceptivité*, comme on l'appelle. Et lorsqu'on dit que la créature dépend de Dieu en tant qu'elle est et en tant qu'elle agit, et même que la conservation est une création continuelle, c'est que Dieu donne toujours à la créature et produit continuellement ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait, tout don parfait venant du père des lumières ; au lieu que les imperfections et les défauts des opérations viennent de la limitation originale que la créature n'a pu manquer de recevoir avec le premier commencement de son être par les raisons idéales qui la bornent. Car Dieu ne pouvait pas lui donner tout sans en faire un Dieu; il fallait donc qu'il y eût différents degrés dans la perfection des choses, et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte.

32. Cette considération servira aussi pour satisfaire à quelques philosophes modernes, qui vont jusqu'à dire que Dieu est le seul acteur. Il est vrai que Dieu est le seul dont l'action est pure et sans mélange de ce qu'on appelle *pâtir ;* mais cela n'empêche pas que la créature n'ait part aux actions aussi, puisque *l'action* de la créature est une modification de la substance qui en coule naturellement, et qui renferme une variation non-seulement dans les perfections que Dieu a communiquées à la créature, mais encore dans les limitations qu'elle y apporte d'elle-même, pour être ce qu'elle est. Ce qui fait voir aussi qu'il y a une distinction réelle entre la substance et ses modifications ou accidents, contre le sentiment de quelques modernes, et particulièrement de feu M. le duc de Buckingham, qui en a parlé dans un petit discours sur la religion, réimprimé depuis peu. Le mal est donc comme les ténèbres, et non-seulement l'ignorance, mais encore l'erreur et la malice consistent formellement dans une certaine espèce de privation. Voici un exemple de l'erreur dont nous nous sommes déjà servis. Je vois une tour qui paraît ronde de loin, quoiqu'elle soit carrée. La pensée que la tour est ce qu'elle paraît coule naturellement de ce que je vois; et lorsque je m'arrête à cette pensée, c'est une affirmation, c'est un faux jugement; mais si je pousse l'examen, si quelque réflexion fait que je m'aperçois que les apparences me trompent, me voilà revenu de l'erreur. Demeurer dans un certain endroit ou n'aller pas

plus loin, ne se point aviser de quelque remarque, ce sont des privations.

33. Il en est de même à l'égard de la malice ou de la mauvaise volonté. La volonté tend au bien en général; elle doit aller vers la perfection qui nous convient, et la suprême perfection est en Dieu. Tous les plaisirs ont en eux-mêmes quelque sentiment de perfection; mais lorsqu'on se borne aux plaisirs des sens ou à d'autres, au préjudice de plus grands biens, comme de la santé, de la vertu, de l'union avec Dieu, de la félicité, c'est dans cette privation d'une tendance ultérieure que le défaut consiste. En général, la perfection est positive, c'est une réalité absolue; le défaut est privatif, il vient de la limitation et tend à des privations nouvelles. Ainsi, c'est un dicton aussi véritable que vieux : *Bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu;* comme aussi celui qui porte : *Malum causam habet non efficientem, sed deficientem.* Et j'espère qu'on concevra mieux le sens de ces axiomes, après ce que je viens de dire.

34. Le concours physique de Dieu et des créatures avec la volonté contribue aussi aux difficultés qu'il y a sur la liberté. Je suis d'opinion que notre volonté n'est pas seulement exempte de la contrainte, mais encore de la nécessité. Aristote a déjà remarqué qu'il y a deux choses dans la liberté, savoir la spontanéité et le choix; et c'est en quoi consiste notre empire sur nos actions. Lorsque nous agissons librement, on ne nous force pas, comme il arriverait si l'on nous poussait dans un précipice et si l'on nous jetait du haut en bas; on ne nous empêche pas d'avoir l'esprit libre lorsque nous délibérons, comme il arriverait si l'on nous donnait un breuvage qui nous ôtât le jugement. Il y a de la contingence dans mille actions de la nature; mais lorsque le jugement n'est point dans celui qui agit, il n'y a point de liberté. Et si nous avions un jugement qui ne fût accompagné d'aucune inclination à agir, notre âme serait un entendement sans volonté.

35. Il ne faut pas s'imaginer cependant que notre liberté consiste dans une indétermination ou dans une *indifférence d'équilibre;* comme s'il fallait être incliné également du côté du oui et du non, et du côté des différents partis, lorsqu'il y en a plusieurs à prendre. Cet équilibre en tout sens est impossible; car, si nous étions également portés pour les parties A, B et C, nous ne pourrions pas être

également portés pour A et pour non A. Cet équilibre est aussi absolument contraire à l'expérience, et, quand on s'examinera, l'on trouvera qu'il y a toujours eu quelque cause ou raison qui nous a incliné vers le parti qu'on a pris, quoique bien souvent on ne s'aperçoive pas de ce qui nous meut ; tout comme on ne s'aperçoit guère pourquoi, en sortant d'une porte, on a mis le pied droit avant le gauche, ou le gauche avant le droit.

36. Mais venons aux difficultés. Les philosophes conviennent aujourd'hui que la vérité des futurs contingents est déterminée, c'est-à-dire que les futurs contingents sont futurs, ou bien qu'ils seront, qu'ils arriveront : car il est aussi sûr que le futur sera qu'il est sûr que le passé a été. Il était déjà vrai il y a cent ans que j'écrirais aujourd'hui, comme il sera vrai après cent ans que j'ai écrit. Ainsi le contingent, pour être futur, n'est pas moins contingent ; et là *détermination*, qu'on appellerait *certitude* si elle était connue, n'est pas incompatible avec la contingence. On prend souvent le *certain* et le *déterminé* pour une même chose, parce qu'une vérité déterminée est en état de pouvoir être connue, de sorte qu'on peut dire que la *détermination* est une certitude objective.

37. Cette détermination vient de la nature même de la vérité et ne saurait nuire à la liberté ; mais il y a d'autres déterminations qu'on prend d'ailleurs, et premièrement de la prescience de Dieu, laquelle plusieurs ont crue contraire à la liberté. Car ils disent que ce qui est prévu ne peut pas manquer d'exister, et ils disent vrai ; mais il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire, car la *vérité nécessaire* est celle dont le contraire est impossible ou implique contradiction. Or cette vérité, qui porte que j'écrirai demain, n'est point de cette nature, elle n'est point nécessaire. Mais supposé que Dieu la prévoie, il est nécessaire qu'elle arrive ; c'est-à-dire la conséquence est nécessaire, savoir qu'elle existe, puisqu'elle a été prévue, car Dieu est infaillible ; c'est ce qu'on appelle une *nécessité hypothétique*. Mais ce n'est pas de cette nécessité dont il s'agit ; c'est une nécessité absolue qu'on demande, pour pouvoir dire qu'une action est nécessaire, qu'elle n'est point contingente, qu'elle n'est point l'effet d'un choix libre. Et d'ailleurs il est fort aisé de juger que la prescience en elle-même n'ajoute rien à la détermination de la vérité des futurs contingents, sinon que cette détermination est connue, ce qui n'augmente point la détermi-

nation ou la *futurition*, comme on l'appelle, de ces événements, dont nous sommes convenus d'abord.

38. Cette réponse est sans doute fort juste, l'on convient que la prescience en elle-même ne rend point la vérité plus déterminée; elle est prévue parce qu'elle est déterminée, parce qu'elle est vraie; mais elle n'est pas vraie parce qu'elle est prévue : et en cela la connaissance du futur n'a rien qui ne soit aussi dans la connaissance du passé ou du présent. Mais voici ce qu'un adversaire pourra dire : Je vous accorde que la prescience en elle-même ne rend point la vérité plus déterminée, mais c'est la cause de la prescience qui le fait. Car il faut bien que la prescience de Dieu ait son fondement dans la nature des choses, et ce fondement, rendant la vérité *prédéterminée*, l'empêchera d'être contingente et libre.

39. C'est cette difficulté qui a fait naître deux partis : celui des *prédéterminateurs* et celui des défenseurs de la *science moyenne*. Les dominicains et les augustiniens sont pour la prédétermination, les franciscains et les jésuites modernes sont plutôt pour la science moyenne. Ces deux partis ont éclaté vers le milieu du seizième siècle et un peu après. Molina lui-même, qui est peut-être un des premiers avec Fonseca, qui a mis ce point en système, et de qui les autres ont été appelés molinistes, dit, dans le livre qu'il a fait de la Concorde du libre arbitre avec la grâce, environ l'an 1570, que les docteurs espagnols (il entend principalement les thomistes), qui avaient écrit depuis vingt ans, ne trouvant point d'autre moyen d'expliquer comment Dieu pouvait avoir une science certaine des futurs contingents, avaient introduit les prédéterminations comme nécessaires aux actions libres.

40. Pour lui, il a cru avoir trouvé un autre moyen. Il considère qu'il y a trois objets de la science divine : les possibles, les événements actuels, et les événements conditionnels, qui arriveraient en conséquence d'une certaine condition, si elle était réduite en acte. La science des possibilités est ce qui s'appelle la *science de simple intelligence;* celle des événements qui arrivent actuellement dans la suite de l'univers est appelée la *science de vision*. Et comme il y a une espèce de milieu entre le simple possible et l'événement pur et absolu, savoir l'événement conditionnel, on pourra dire aussi, selon Molina, qu'il y a une *science moyenne* entre celle de la vision et celle de l'intelligence. On en apporte le fameux exemple

de David, qui demande à l'oracle divin si les habitants de la ville de Kégila, où il avait dessein de se renfermer, le livreraient à Saül, en cas que Saül assiégeât la ville; Dieu répondit que oui, et là-dessus David prit un autre parti. Or quelques défenseurs de cette science considèrent que, Dieu prévoyant ce que les hommes feraient librement en cas qu'ils fussent mis en telles ou telles circonstances, et sachant qu'ils useraient mal de leur libre arbitre, il décerne de leur refuser des grâces et des circonstances favorables; et il le peut décerner justement, puisqu'aussi bien ces circonstances et ces aides ne leur auraient de rien servi. Mais Molina se contente d'y trouver en général une raison des décrets de Dieu, fondée sur ce que la créature libre ferait en telles ou telles circonstances.

41. Je n'entre point dans tout le détail de cette controverse; il me suffit d'en donner un échantillon. Quelques anciens, dont saint Augustin et ses premiers disciples n'ont pas été contents, paraissent avoir eu des pensées assez approchantes de celles de Molina. Les thomistes et ceux qui s'appellent disciples de saint Augustin, mais que leurs adversaires appellent jansénistes, combattent cette doctrine philosophiquement et théologiquement. Quelques-uns prétendent que la science moyenne doit être comprise dans la science de simple intelligence. Mais la principale objection va contre le fondement de cette science. Car quel fondement peut avoir Dieu de voir ce que feraient les Kégilites? Un simple acte contingent et libre n'a rien en soi qui puisse donner un principe de certitude; si ce n'est qu'on le considère comme prédéterminé par les décrets de Dieu et par les causes qui en dépendent. Donc la difficulté qui se trouve dans les actions libres et actuelles se trouvera aussi dans les actions libres conditionnelles, c'est-à-dire Dieu ne les connaîtra que sous la condition de leurs causes et de ses décrets, qui sont les premières causes des choses. Et on ne pourra pas les en détacher pour connaître un événement contingent d'une manière qui soit indépendante de la connaissance des causes. Donc il faudrait tout réduire à la prédétermination des décrets de Dieu; donc cette science moyenne, dira-t-on, ne remédiera à rien. Les théologiens qui professent d'être attachés à saint Augustin prétendent aussi que le procédé des molinistes ferait trouver la source de la grâce de Dieu dans les bonnes qualités de l'homme, ce qu'ils jugent contraire à l'honneur de Dieu et à la doctrine de saint Paul.

42. Il serait long et ennuyeux d'entrer ici dans les répliques et dupliques qui se font de part et d'autre, et il suffira que j'explique comment je conçois qu'il y a du vrai des deux côtés. Pour cet effet, je viens à mon principe d'une infinité de mondes possibles, représentés dans la région des vérités éternelles, c'est-à-dire dans l'objet de l'intelligence divine, où il faut que tous les futurs conditionnels soient compris. Car le cas du siége de Kégila est d'un monde possible qui ne diffère du nôtre qu'en tout ce qui a liaison avec cette hypothèse, et l'idée de ce monde possible représente ce qui arriverait en ce cas. Donc nous avons un principe de la science certaine des contingents futurs, soit qu'ils arrivent actuellement, soit qu'ils doivent arriver dans un certain cas. Car, dans la région des possibles, ils sont représentés tels qu'ils sont, c'est-à-dire contingents libres. Ce n'est donc pas la prescience des futurs contingents ni le fondement de la certitude de cette prescience qui nous doit embarrasser ou qui peut faire préjudice à la liberté. Et quand il serait vrai que les futurs contingents, qui consistent dans les actions libres des créatures raisonnables, fussent entièrement indépendants des décrets de Dieu et des causes externes, il y aurait moyen de les prévoir : car Dieu les verrait tels qu'ils sont dans la région des possibles, avant qu'il décernât de les admettre à l'existence.

43. Mais si la prescience de Dieu n'a rien de commun avec la dépendance ou indépendance de nos actions libres, il n'en est pas de même de la préordination de Dieu, de ses décrets et de la suite des causes que je crois toujours contribuer à la détermination de la volonté. Et si je suis pour les molinistes dans le premier point, je suis pour les prédéterminateurs dans le second, mais en observant toujours que la prédétermination ne soit point nécessitante. En un mot, je suis d'opinion que la volonté est toujours plus inclinée au parti qu'elle prend, mais qu'elle n'est jamais dans la nécessité de le prendre. Il est certain qu'elle prendra ce parti, mais il n'est point nécessaire qu'elle le prenne. C'est à l'imitation de ce fameux dicton : *Astra inclinant, non necessitant;* quoiqu'ici le cas ne soit pas tout à fait semblable. Car l'événement où les astres portent, en parlant avec le vulgaire, comme s'il y avait quelque fondement dans l'astrologie, n'arrive pas toujours; au lieu que le parti vers lequel la volonté est plus inclinée ne manque jamais d'être

pris. Aussi les astres ne feraient-ils qu'une partie des inclinations qui concourent à l'événement; mais quand on parle de la plus grande inclination de la volonté, on parle du résultat de toutes les inclinations, à peu près comme nous avons parlé ci-dessus de la volonté conséquente en Dieu, qui résulte de toutes les volontés antécédentes.

44. Cependant la certitude objective ou la détermination ne fait point la nécessité de la vérité déterminée. Tous les philosophes le reconnaissent, en avouant que la vérité des futurs contingents est déterminée, et qu'ils ne laissent pas de demeurer contingents. C'est que la chose n'impliquerait aucune contradiction en elle-même, si l'effet ne suivait; et c'est en cela que consiste la *contingence*. Pour mieux entendre ce point, il faut considérer qu'il y a deux grands principes de nos raisonnements : l'un est le *principe de la contradiction*, qui porte que de deux propositions contradictoires, l'une est vraie, l'autre fausse; l'autre *principe* est celui de la *raison déterminante :* c'est que jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison *à priori* pourquoi cela est existant plutôt que de toute autre façon. Ce grand principe a lieu dans tous les événements, et on ne donnera jamais un exemple contraire; et quoique le plus souvent ces raisons déterminantes ne nous soient pas assez connues, nous ne laissons pas d'entrevoir qu'il y en a. Sans ce grand principe, nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu, et nous perdrions une infinité de raisonnements très-justes et très-utiles dont il est le fondement; et il ne souffre aucune exception, autrement sa force serait affaiblie. Aussi n'est-il rien de si faible que ces systèmes, où tout est chancelant et plein d'exceptions. Ce n'est pas le défaut de celui que j'approuve, où tout va par règles générales qui tout au plus se limitent entre elles.

45. Il ne faut donc pas s'imaginer avec quelques scolastiques, qui donnent un peu dans la chimère, que les futurs contingents libres soient privilégiés contre cette règle générale de la nature des choses. Il y a toujours une raison prévalente qui porte la volonté à son choix, et il suffit, pour conserver sa liberté, que cette raison incline sans nécessiter. C'est aussi le sentiment de tous les anciens, de Platon, d'Aristote, de saint Augustin. Jamais la volonté n'est

portée à agir que par la représentation du bien, qui prévaut aux représentations contraires. On en convient même à l'égard de Dieu, des bons anges et des âmes bienheureuses; et l'on reconnaît qu'elles n'en sont pas moins libres. Dieu ne manque pas de choisir le meilleur, mais il n'est point contraint de le faire, et même il n'y a point de nécessité dans l'objet du choix de Dieu, car une autre suite des choses est également possible. C'est pour cela même que le choix est libre et indépendant de la nécessité, parce qu'il se fait entre plusieurs possibles, et que la volonté n'est déterminée que par la bonté prévalente de l'objet. Ce n'est donc pas un défaut par rapport à Dieu et aux saints : et, au contraire, ce serait un grand défaut, ou plutôt une absurdité manifeste, s'il en était autrement, même dans les hommes ici-bas, et s'ils étaient capables d'agir sans aucune raison inclinante. C'est de quoi on ne trouvera jamais aucun exemple; et lorsqu'on prend un parti par caprice, pour montrer sa liberté, le plaisir ou l'avantage qu'on croit trouver dans cette affectation est une des raisons qui y portent.

46. Il y a donc une liberté de contingence ou, en quelque façon, d'indifférence, pourvu qu'on entende par l'*indifférence* que rien ne nous nécessite pour l'un et pour l'autre parti; mais il n'y a jamais d'*indifférence d'équilibre*, c'est-à-dire où tout soit parfaitement égal de part et d'autre, sans qu'il y ait plus d'inclination vers un côté. Une infinité de grands et de petits mouvements internes et externes concourent avec nous, dont le plus souvent l'on ne s'aperçoit pas; et j'ai déjà dit que, lorsqu'on sort d'une chambre, il y a telles raisons qui nous déterminent à mettre un tel pied devant, sans qu'on y réfléchisse. Car il n'y a pas partout un esclave, comme dans la maison de Trimalcion, chez Pétrone, qui nous crie : Le pied droit devant. Tout ce que nous venons de dire s'accorde aussi parfaitement avec les maximes des philosophes qui enseignent qu'une cause ne saurait agir sans avoir une disposition à l'action; et c'est cette disposition qui contient une prédétermination, soit que l'agent l'ait reçue en dehors, ou qu'il l'ait eue en vertu de sa propre commission antérieure.

47. Ainsi on n'a point besoin de recourir, avec quelques nouveaux thomistes, à une prédétermination nouvelle immédiate de Dieu, qui fasse sortir la créature libre de son indifférence, et à un décret de Dieu de la prédéterminer, qui donne moyen à Dieu de

connaître ce qu'elle fera : car il suffit que la créature soit prédéterminée par son état précédent, qui l'incline à un parti plus qu'à l'autre ; et toutes ces liaisons des actions de la créature et de toutes les créatures étaient représentées dans l'entendement divin, et connues à Dieu par la science de la simple intelligence, avant qu'il eût décerné de leur donner l'existence. Ce qui fait voir que pour rendre raison de la prescience de Dieu on se peut passer tant de la science moyenne des molinistes que de la prédétermination, telle qu'un Bannès ou un Alvarès (auteurs d'ailleurs fort profonds) l'ont enseignée.

48. Par cette fausse idée d'une indifférence d'équilibre, les molinistes ont été fort embarrassés. On leur demandait non-seulement comment il était possible de connaître à quoi se déterminerait une cause absolument indéterminée, mais aussi comment il était possible qu'il en résultât enfin une détermination dont il n'y a aucune source : car de dire avec Molina que c'est le privilége de la cause libre, ce n'est rien dire, c'est lui donner le privilége d'être chimérique. C'est un plaisir de voir comment ils se tourmentent pour sortir d'un labyrinthe où il n'y a absolument aucune issue. Quelques-uns enseignent que c'est avant que la volonté se détermine virtuellement pour sortir de son état d'équilibre ; et le père Louis de Dôle, dans son livre du Concours de Dieu, cite des molinistes qui tâchent de se sauver par ce moyen ; car ils sont contraints d'avouer qu'il faut que la cause soit disposée à agir. Mais ils n'y gagnent rien ; ils ne font qu'éloigner la difficulté : car on leur demandera tout de même comment la cause libre vient à se déterminer virtuellement. Ils ne sortiront donc jamais d'affaire sans avouer qu'il y a une prédétermination dans l'état précédent de la créature libre, qui l'incline à se déterminer.

49. C'est ce qui fait aussi que le cas de l'âne de Buridan, entre deux prés, également porté à l'un et à l'autre, est une fiction qui ne saurait avoir lieu dans l'univers, dans l'ordre de la nature, quoique M. Bayle soit dans un autre sentiment. Il est vrai, si le cas était possible, qu'il faudrait dire qu'il se laisserait mourir de faim ; mais, dans le fond, la question est sur l'impossible, à moins que Dieu ne produise la chose exprès. Car l'univers ne saurait être miparti par un plan tiré par le milieu de l'âne, coupé verticalement suivant sa longueur, en sorte que tout soit égal et semblable de part

et d'autre, comme une ellipse et toute figure dans le plan, du nombre de celles que j'appelle *amphidextres*, pour être mi-partie ainsi par quelque ligne droite que ce soit qui passe par son centre : car ni les parties de l'univers, ni les viscères de l'animal ne sont pas semblables, ni également situées des deux côtés de ce plan vertical. Il y aura donc toujours bien des choses dans l'âne et hors de l'âne, quoiqu'elles ne nous paraissent pas, qui le détermineront à aller d'un côté plutôt que de l'autre; et quoique l'homme soit libre, ce que l'âne n'est pas, il ne laisse pas d'être vrai, par la même raison, qu'encore dans l'homme le cas d'un parfait équilibre entre deux partis est impossible, et qu'un ange, ou Dieu au moins, pourrait toujours rendre raison du parti que l'homme a pris, en assignant une cause ou une raison inclinante qui l'a porté véritablement à le prendre, quoique cette raison serait souvent bien composée et inconcevable à nous-mêmes, parce que l'enchaînement des causes liées les unes avec les autres va loin.

50. C'est pourquoi la raison que M. Descartes a alléguée, pour prouver l'indépendance de nos actions libres par un prétendu sentiment vif interne, n'a point de force. Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, et nous ne nous apercevons pas toujours des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguille aimantée prenait plaisir de se tourner vers le nord; car elle croirait tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'apercevant pas des mouvements insensibles de la matière magnétique. Cependant nous verrons plus bas en quel sens il est très-vrai que l'âme humaine est tout à fait son propre principe naturel par rapport à ses actions, dépendante d'elle-même et indépendante de toutes les autres créatures.

51. Pour ce qui est de la *volition* même, c'est quelque chose d'impropre de dire qu'elle est un objet de la volonté libre. Nous voulons agir, à parler juste, et nous ne voulons point vouloir; autrement nous pourrions encore dire que nous voulons avoir la volonté de vouloir, et cela irait à l'infini. Nous ne suivons pas aussi toujours le dernier jugement de l'entendement pratique, en nous déterminant à vouloir, mais nous suivons toujours, en voulant, le résultat de toutes les inclinations qui viennent tant du côté des raisons que des passions, ce qui se fait souvent sans un jugement exprès de l'entendement.

52. Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'*automate spirituel*, quoique les actions contingentes en général, et les actions libres en particulier, ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue, laquelle serait véritablement incompatible avec la contingence. Ainsi, ni la futurition en elle-même, toute certaine qu'elle est, ni la prévision infaillible de Dieu, ni la prédétermination des causes, ni celle des décrets de Dieu, ne détruisent point cette contingence et cette liberté. On en convient à l'égard de la futurition et de la prévision, comme il a déjà été expliqué; et puisque le décret de Dieu consiste uniquement dans la résolution qu'il prend, après avoir comparé tous les mondes possibles, de choisir celui qui est le meilleur, et de l'admettre à l'existence par le mot tout-puissant de *Fiat*, avec tout ce que ce monde contient, il est visible que ce décret ne change rien dans la constitution des choses, et qu'il les laisse telles qu'elles étaient dans l'état de pure possibilité, c'est-à-dire qu'il ne change rien, ni dans leur essence ou la nature, ni même dans leurs accidents, représentés déjà parfaitement dans l'idée de ce monde possible. Ainsi ce qui est contingent et libre ne le demeure pas moins sous les décrets de Dieu que sous la prévision.

53. Mais Dieu lui-même, dira-t-on, ne pourrait donc rien changer dans le monde? Absolument il ne pourrait pas à présent le changer, sauf sa sagesse, puisqu'il a prévu l'existence de ce monde et de ce qu'il contient, et même puisqu'il a pris cette résolution de le faire exister : car il ne saurait ni se tromper ni se repentir, et il ne lui appartenait pas de prendre une résolution imparfaite qui regardât une partie, et non pas le tout. Ainsi, tout étant réglé d'abord, c'est cette nécessité hypothétique seulement dont tout le monde convient, qui fait qu'après la prévision de Dieu ou après sa résolution, rien ne saurait être changé; et cependant les événements en eux-mêmes demeurent contingents. Car, mettant à part cette supposition de la futurition de la chose et de la prévision ou de la résolution de Dieu, supposition qui met déjà en fait que la chose arrivera, et après laquelle il faut dire : « Unumquodque, quando » est, oportet esse, aut unumquodque, siquidem erit, oportet fu- » turum esse, » l'événement n'a rien en lui qui le rende nécessaire, et qui ne laisse concevoir que toute autre chose pouvait arriver au

lieu de lui. Et quant à la liaison des causes avec les effets, elle inclinait seulement l'agent libre, sans le nécessiter, comme nous venons d'expliquer; ainsi elle ne fait pas même une nécessité hypothétique, sinon en y joignant quelque chose de dehors, savoir cette maxime même que l'inclination prévalente réussit toujours.

54. On dira aussi que si tout est réglé, Dieu ne saurait donc faire des miracles. Mais il faut savoir que les miracles qui arrivent dans le monde étaient aussi enveloppés et représentés comme possibles dans ce même monde, considéré dans l'état de pure possibilité; et Dieu, qui les a fait depuis, a décerné dès lors de les faire quand il a choisi ce monde. On objectera encore que les vœux et les prières, les mérites et les démérites, les bonnes et les mauvaises actions ne servent de rien, puisque rien ne peut changer. Cette objection embarrasse le plus le vulgaire, et cependant c'est un pur sophisme. Ces prières, ces vœux, ces bonnes ou mauvaises actions qui arrivent aujourd'hui, étaient déjà devant Dieu lorsqu'il prit la résolution de régler les choses. Celles qui arrivent dans ce monde actuel étaient représentées dans l'idée de ce même monde encore possible, avec leurs effets et leurs suites; elles y étaient représentées attirant la grâce de Dieu, soit naturelle, soit surnaturelle, exigeant les châtiments, demandant les récompenses; tout comme il arrive effectivement dans ce monde après que Dieu l'a choisi. La prière et la bonne action était dès lors une *cause* ou *condition idéale*, c'est-à-dire une raison inclinante qui pouvait contribuer à la grâce de Dieu ou à la récompense, comme elle le fait à présent d'une manière actuelle. Et comme tout est lié sagement dans le monde, il est visible que Dieu, prévoyant ce qui arriverait librement, a réglé là-dessus encore le reste des choses par avance, ou, ce qui est la même chose, il a choisi ce monde possible où tout était réglé de cette sorte.

55. Cette considération fait tomber en même temps ce qui était appelé des anciens le *sophisme paresseux* (λόγος ἄργος), qui concluait à ne rien faire : car, disait-on, si ce que je demande doit arriver, il arrivera, quand je ne ferais rien; et s'il ne doit point arriver il n'arrivera jamais, quelque peine que je prenne pour l'obtenir. On pourrait appeler cette nécessité, qu'on s'imagine dans les événements détachés de leurs causes, *fatum mahometanum*, comme j'ai déjà remarqué ci-dessus, parce qu'on dit qu'un argu-

ment semblable fait que les Turcs n'évitent point les lieux où la peste fait ravage. Mais la réponse est toute prête : l'effet étant certain, la cause qui le produira l'est aussi, et si l'effet arrive, ce sera par une cause proportionnée. Ainsi votre paresse fera peut-être que vous n'obtiendrez rien de ce que vous souhaitez, et que vous tomberez dans les maux que vous auriez évités en agissant avec soin. L'on voit donc que la *liaison des causes avec les effets*, bien loin de causer une fatalité insupportable, fournit plutôt un moyen de la lever. Il y a un proverbe allemand qui dit que la mort veut toujours avoir une cause; et il n'y a rien de si vrai. Vous mourrez ce jour-là (supposons que cela soit et que Dieu le prévoie), oui sans doute; mais ce sera parce que vous ferez ce qui vous y conduira. Il en est de même des châtiments de Dieu qui dépendent aussi de leurs causes, et il sera à propos de rapporter à cela ce passage fameux de saint Ambroise (in cap. I Lucæ) : *Novit Dominus mutare sententiam, si tu noveris mutare delictum*, qui ne doit pas être entendu de la réprobation, mais de la commination, comme celle que Jonas fit de la part de Dieu aux Ninivites. Et ce dicton vulgaire : *Si non prædestinatus, fac ut prædestineris*, ne doit pas être pris à la lettre, son véritable sens étant que celui qui doute s'il est prédestiné n'a qu'à faire ce qu'il faut pour l'être par la grâce de Dieu. Le sophisme qui conclut de ne se mettre en peine de rien sera peut-être utile quelquefois pour porter certaines gens à aller tête baissée au danger; et on l'a dit particulièrement des soldats turcs. Mais il semble que le Maslach y a plus de part que ce sophisme; outre que cet esprit déterminé des Turcs s'est fort démenti de nos jours.

56. Un savant médecin de Hollande, nommé Jean de Beverwyck, a eu la curiosité d'écrire *de termino vitæ*, et d'amasser plusieurs réponses, lettres et discours de quelques savants hommes de son temps sur ce sujet. Ce recueil est imprimé, où il est étonnant de voir combien souvent on y prend le change et comment on a embarrassé un problème qui, à le bien prendre, est le plus aisé du monde. Qu'on s'étonne après cela qu'il y ait un grand nombre de doutes dont le genre humain ne puisse sortir. La vérité est qu'on aime à s'égarer, et que c'est une espèce de promenade de l'esprit qui ne veut point s'assujettir à l'attention, à l'ordre, aux règles. Il semble que nous sommes si accoutumés au jeu et au badi-

nage, que nous jouons jusque dans les occupations les plus sérieuses et quand nous y pensons le moins.

57. Je crains que dans la dernière dispute entre des théologiens de la confession d'Augsbourg *de termino pœnitentiæ peremptorio*, qui a produit tant de traités en Allemagne, il ne se soit aussi glissé quelque malentendu, mais d'une autre nature. Les termes prescrits par les lois sont appelés *fatalia* chez les jurisconsultes. On peut dire en quelque façon que le *terme péremptoire*, prescrit à l'homme pour se repentir et se corriger, est certain auprès de Dieu, auprès de qui tout est certain. Dieu sait quand un pécheur sera si endurci, qu'après cela il n'y aura plus rien à faire pour lui, non pas qu'il ne soit possible qu'il fasse pénitence, ou qu'il faille que la grâce suffisante lui soit refusée après un certain terme, grâce qui ne manque jamais, mais parce qu'il y aura un temps après lequel il n'approchera plus des voies du salut. Mais nous n'avons jamais de marques certaines pour connaître ce terme, et nous n'avons jamais droit de tenir un homme absolument pour abandonné : ce serait exercer un jugement téméraire. Il vaut mieux être toujours en droit d'espérer, et c'est en cette occasion et en mille autres où notre ignorance est utile.

Prudens futuri temporis exitum
Caliginosa nocte premit Deus.

58. Tout l'avenir est déterminé sans doute; mais, comme nous ne savons pas comment il l'est, ni ce qui est prévu ou résolu, nous devons faire notre devoir suivant la raison que Dieu nous a donnée et suivant les règles qu'il nous a prescrites, et après cela nous devons avoir l'esprit en repos et laisser à Dieu lui-même le soin du succès; car il ne manquera jamais de faire ce qui se trouvera le meilleur, non-seulement pour le général, mais aussi en particulier pour ceux qui ont une véritable confiance en lui, c'est-à-dire une confiance qui ne diffère en rien d'une piété véritable, d'une foi vive et d'une charité ardente, et qui ne nous laisse rien omettre de ce qui peut dépendre de nous par rapport à notre devoir et à son service. Il est vrai que nous ne pouvons pas lui rendre service, car il n'a besoin de rien; mais c'est le servir dans notre langage, quand nous tâchons d'exécuter sa *volonté présomptive*, en con-

courant au bien que nous connaissons et où nous pouvons contribuer : car nous devons toujours présumer qu'il y est porté, jusqu'à ce que l'événement nous fasse voir qu'il a eu de plus fortes raisons, quoique peut-être elles nous soient inconnues, qui l'ont fait postposer ce bien que nous cherchions à quelque autre plus grand qu'il s'est proposé lui-même et qu'il n'aura point manqué ou ne manquera pas d'effectuer.

59. Je viens de montrer comment l'action de la volonté dépend de ses causes, qu'il n'y a rien de si convenable à la nature humaine que cette dépendance de nos actions, et qu'autrement on tomberait dans une fatalité absurde et insupportable, c'est-à-dire dans le *fatum mahometanum*, qui est le pire de tous, parce qu'il renverse la prévoyance et le bon conseil. Cependant il est bon de faire voir comment cette dépendance des actions volontaires n'empêche pas qu'il n'y ait dans le fond des choses une *spontanéité* merveilleuse en nous, laquelle dans un certain sens rend l'âme dans ses résolutions indépendante de l'*influence physique* de toutes les autres créatures. Cette spontanéité peu connue jusqu'ici, qui élève notre empire sur nos actions autant qu'il est possible, est une suite du *système de l'harmonie préétablie*, dont il est nécessaire de donner quelque explication ici. Les philosophes de l'école croyaient qu'il y avait une influence physique réciproque entre le corps et l'âme; mais, depuis qu'on a bien considéré que la pensée et la masse étendue n'ont aucune liaison ensemble, et que ce sont des créatures qui diffèrent *toto genere*, plusieurs modernes ont reconnu qu'il n'y a aucune *communication physique* entre l'âme et le corps, quoique la *communication métaphysique* subsiste toujours, qui fait que l'âme et le corps composent un même *suppôt*, ou ce qu'on appelle une *personne*. Cette communication physique, s'il y en avait, ferait que l'âme changerait le degré de la vitesse et la ligne de direction de quelques mouvements qui sont dans le corps, et que *vice versa* le corps changerait la suite des pensées qui sont dans l'âme. Mais on ne saurait tirer cet effet d'aucune notion qu'on conçoive dans le corps et dans l'âme, quoique rien ne nous soit mieux connu que l'âme, puisqu'elle nous est intime, c'est-à-dire intime à elle-même.

60. M. Descartes a voulu capituler et faire dépendre de l'âme une partie de l'action du corps. Il croyait savoir une règle de la

nature qui porte, selon lui, que la même quantité de mouvement se conserve dans les corps. Il n'a pas jugé possible que l'influence de l'âme violât cette loi des corps, mais il a cru que l'âme pourrait pourtant avoir le pouvoir de changer la direction des mouvements qui se font dans le corps, à peu près comme un cavalier, quoiqu'il ne donne point de force au cheval qu'il monte, ne laisse pas de le gouverner en dirigeant cette force du côté que bon lui semble. Mais, comme cela se fait par le moyen du frein, du mors, des éperons et d'autres aides matériels, on conçoit comment cela se peut; mais il n'y a point d'instruments dont l'âme se puisse servir pour cet effet, rien enfin, ni dans l'âme ni dans le corps, c'est-à-dire ni dans la pensée ni dans la masse, qui puisse servir à expliquer ce changement de l'un par l'autre. En un mot, que l'âme change la quantité de la force et qu'elle change la ligne de la direction, ce sont deux choses également inexplicables.

61. Outre qu'on a découvert deux vérités importantes sur ce sujet depuis M. Descartes, la première est que la quantité de la force absolue qui se conserve en effet est différente de la quantité de mouvement, comme j'ai démontré ailleurs; la seconde découverte est qu'il se conserve encore la même direction dans tous les corps ensemble qu'on suppose agir entre eux, de quelque manière qu'ils se choquent. Si cette règle avait été connue de M. Descartes, il aurait rendu la direction des corps aussi indépendante de l'âme que leur force, et je crois que cela l'aurait mené tout droit à l'hypothèse de l'harmonie préétablie où ces mêmes règles m'ont mené. Car, outre que l'influence physique de l'une de ces substances sur l'autre est inexplicable, j'ai considéré que, sans un dérangement entier des lois de la nature, l'âme ne pouvait agir physiquement sur le corps. Et je n'ai pas cru qu'on pût écouter ici des philosophes, très-habiles d'ailleurs, qui font venir un Dieu comme dans une machine de théâtre, pour faire le dénoûment de la pièce, en soutenant que Dieu s'emploie tout exprès pour remuer les corps comme l'âme le veut, et pour donner des perceptions à l'âme comme le corps le demande; d'autant que ce système, qu'on appelle celui des *causes occasionnelles* (parce qu'il enseigne que Dieu agit sur le corps à l'occasion de l'âme, et *vice versa*), outre qu'il introduit des miracles perpétuels pour faire le commerce de ces deux substances, ne sauve pas le dérangement des lois natu-

relles établies dans chacune de ces mêmes substances, que leur influence mutuelle causerait dans l'opinion commune.

62. Ainsi, étant d'ailleurs persuadé du principe de l'*harmonie* en général, et par conséquent de la *préformation* et de l'harmonie préétablie de toutes choses entre elles, entre la nature et la grâce, entre les décrets de Dieu et nos actions prévues, entre toutes les parties de la matière et même entre l'avenir et le passé, le tout conformément à la souveraine sagesse de Dieu, dont les ouvrages sont les plus harmoniques qu'il soit possible de concevoir, je ne pouvais manquer de venir à ce système, qui porte que Dieu a créé l'âme d'abord de telle façon, qu'elle doit se produire et se représenter par ordre ce qui se passe dans le corps; et le corps aussi de telle façon, qu'il doit faire de soi-même ce que l'âme ordonne. De sorte que les lois qui lient les pensées de l'âme dans l'ordre des causes finales et suivant l'évolution des perceptions doivent produire des images qui se rencontrent et s'accordent avec les impressions des corps sur nos organes, et que les lois des mouvements dans le corps, qui s'entre-suivent dans l'ordre des causes efficientes, se rencontrent aussi et s'accordent tellement avec les pensées de l'âme, que le corps est porté à agir dans le temps que l'âme le veut.

63. Et bien loin que cela fasse préjudice à la liberté, rien n'y saurait être plus favorable. Et M. Jaquelot a très-bien montré, dans son livre de la Conformité de la raison et de la foi, que c'est comme si celui qui sait tout ce que j'ordonnerai à un valet le lendemain, tout le long du jour, faisait un automate qui ressemblât parfaitement à ce valet, et qui exécutât demain à point nommé tout ce que j'ordonnerais; ce qui ne m'empêcherait pas d'ordonner librement tout ce qu'il me plairait, quoique l'action de l'automate qui me servirait ne tiendrait rien du libre.

64. D'ailleurs tout ce qui se passe dans l'âme ne dépendant que d'elle selon ce système, et son état suivant ne venant que d'elle et de son état présent, comment lui peut-on donner une plus grande *indépendance?* Il est vrai qu'il reste encore quelque imperfection dans la constitution de l'âme. Tout ce qui arrive à l'âme dépend d'elle, mais il ne dépend pas toujours de sa volonté; ce serait trop. Il n'est pas même toujours connu de son entendement ou aperçu distinctement. Car il y a en elle non-seulement un ordre de perceptions distinctes qui fait son empire, mais encore une suite de

perceptions confuses ou de passions qui fait son esclavage, et il ne faut pas s'en étonner; l'âme serait une divinité, si elle n'avait que des perceptions distinctes. Elle a cependant quelque pouvoir encore sur ces perceptions confuses, bien que d'une manière indirecte; car, quoiqu'elle ne puisse changer ses passions sur-le-champ, elle peut y travailler de loin avec assez de succès et se donner des passions nouvelles, et même des habitudes. Elle a même un pouvoir semblable sur les perceptions plus distinctes, se pouvant donner indirectement des opinions et des volontés, et s'empêcher d'en avoir de telles ou telles et suspendre ou avancer son jugement. Car nous pouvons chercher des moyens par avance pour nous arrêter dans l'occasion sur le pas glissant d'un jugement téméraire; nous pouvons trouver quelque incident pour différer notre résolution, lors même que l'affaire paraît prête à être jugée; et quoique notre opinion et notre acte de vouloir ne soient pas directement des objets de notre volonté (comme je l'ai déjà remarqué), on ne laisse pas de prendre quelquefois des mesures pour vouloir et même pour croire, avec le temps, ce qu'on ne veut ou ne croit pas présentement. Tant est grande la profondeur de l'esprit de l'homme.

65. Enfin, pour conclure ce point de la *spontanéité*, il faut dire que, prenant les choses à la rigueur, l'âme a en elle le principe de toutes ses actions et même de toutes ses passions, et que le même est vrai dans toutes les substances simples répandues par toute la nature, quoiqu'il n'y ait de liberté que dans celles qui sont intelligentes. Cependant dans le sens populaire, en parlant suivant les apparences, nous devons dire que l'âme dépend en quelque manière du corps et des impressions des sens, à peu près comme nous parlons avec Ptolémée et Tycho dans l'usage ordinaire, et pensons avec Copernic, quand il s'agit du lever ou du coucher du soleil.

66. On peut pourtant donner un sens véritable et philosophique à cette *dépendance mutuelle* que nous concevons entre l'âme et le corps. C'est que l'une de ces substances dépend de l'autre idéalement, en tant que la raison de ce qui se fait dans l'une peut être rendue par ce qui est dans l'autre; ce qui a déjà eu lieu dans les décrets de Dieu, dès lors que Dieu a réglé par avance l'harmonie qu'il y aurait entre elles. Comme cet automate qui ferait la fonction de valet dépendrait de moi idéalement, en vertu de la science

de celui qui, prévoyant mes ordres futurs, l'aurait rendu capable de me servir à point nommé pour tout le lendemain; la connaissance de mes volontés futures aurait mû ce grand artisan, qui aurait formé ensuite l'automate : mon influence serait objective, et la sienne physique. Car, en tant que l'âme a de la perfection et des pensées distinctes, Dieu a accommodé le corps à l'âme et a fait par avance que le corps est poussé à exécuter ses ordres; et en tant que l'âme est imparfaite et que ses perceptions sont confuses, Dieu a accommodé l'âme au corps, en sorte que l'âme se laisse incliner par les passions qui naissent des représentations corporelles : ce qui fait le même effet et la même apparence que si l'un dépendait de l'autre immédiatement et par le moyen d'une influence physique. Et c'est proprement par ses pensées confuses que l'âme représente les corps qui l'environnent. Et la même chose se doit entendre de tout ce que l'on conçoit des actions des substances simples les unes sur les autres. C'est que chacune est censée agir sur l'autre à mesure de sa perfection, quoique ce ne soit qu'idéalement et dans les raisons des choses, en ce que Dieu a réglé d'abord une substance sur l'autre, selon la perfection ou l'imperfection qu'il y a dans chacune, bien que l'action et la passion soient toujours mutuelles dans les créatures, parce qu'une partie des raisons qui servent à expliquer distinctement ce qui se fait, et qui ont servi à le faire exister, est dans l'une de ces substances, et une autre partie de ces raisons est dans l'autre, les perfections et les imperfections étant toujours mêlées et partagées. C'est ce qui nous fait attribuer l'*action* à l'une et la *passion* à l'autre.

67. Mais enfin, quelque dépendance qu'on conçoive dans les actions volontaires, et quand même il y aurait une nécessité absolue et mathématique (ce qui n'est pas), il ne s'ensuivrait pas qu'il n'y aurait pas autant de liberté qu'il en faudrait pour rendre les récompenses et les peines justes et raisonnables. Il est vrai qu'on parle vulgairement comme si la nécessité de l'action faisait cesser tout mérite et tout démérite, tout droit de louer et de blâmer, de récompenser et de punir; mais il faut avouer que cette conséquence n'est point absolument juste. Je suis très-éloigné des sentiments de Bradwardin, de Wiclef, de Hobbes et de Spinosa, qui enseignent, ce semble, cette nécessité toute mathématique que je crois avoir suffisamment réfutée, et peut-être plus clairement qu'on n'a coutume

de faire; cependant il faut toujours rendre témoignage à la vérité, et ne point imputer à un dogme ce qui ne s'ensuit point. Outre que ces arguments prouvent trop, puisqu'ils en prouveraient autant contre la nécessité hypothétique et justifieraient le sophisme paresseux. Car la nécessité absolue de la suite des causes n'ajouterait rien en cela à la certitude infaillible d'une nécessité hypothétique.

68. Premièrement donc il faut convenir qu'il est permis de tuer un furieux quand on ne peut s'en défendre autrement. On avouera aussi qu'il est permis et même souvent nécessaire de détruire des animaux venimeux ou fort nuisibles, quoiqu'ils ne soient pas tels par leur faute.

69. Secondement, on inflige des peines à une bête, quoique destituée de raison et de liberté, quand on juge que cela peut servir à la corriger; c'est ainsi qu'on punit les chiens et les chevaux, et cela avec beaucoup de succès. Les récompenses ne nous servent pas moins pour gouverner les animaux, et quand un animal a faim, la nourriture qu'on lui donne lui fait faire ce qu'on n'obtiendrait jamais autrement de lui.

70. Troisièmement, on infligerait encore aux bêtes des peines capitales (où il ne s'agit plus de la correction de la bête qu'on punit), si cette peine pouvait servir d'exemple ou donner de la terreur aux autres pour les faire cesser de mal faire. Rorarius, dans son livre de la Raison des bêtes, dit qu'on crucifiait les lions en Afrique pour éloigner les autres lions des villes et des lieux fréquentés, et qu'il avait remarqué, en passant par le pays de Juliers, qu'on y pendait les loups pour mieux assurer les bergeries. Il y a des gens dans les villages qui clouent des oiseaux de proie aux portes des maisons, dans l'opinion que d'autres oiseaux semblables n'y viendront pas si facilement. Et ces procédures seraient toujours bien fondées si elles servaient.

71. Donc, en quatrième lieu, puisqu'il est sûr et expérimenté que la crainte des châtiments et l'espérance des récompenses sert à faire abstenir les hommes du mal et les oblige à tâcher de bien faire, on aurait raison et droit de s'en servir, quand même les hommes agiraient nécessairement par quelque espèce de nécessité que ce pourrait être. On objectera que si le bien ou le mal est nécessaire, il est inutile de se servir des moyens de l'obtenir ou de

l'empêcher ; mais la réponse a déjà été donnée ci-dessus contre le sophisme paresseux. Si le bien ou le mal était nécessaire sans ces moyens, ils seraient inutiles ; mais il n'en est pas ainsi. Ces biens et ces maux n'arrivent que par l'assistance de ces moyens, et si ces événements étaient nécessaires, les moyens seraient une partie des causes qui les rendraient nécessaires, puisque l'expérience nous apprend que souvent la crainte ou l'espérance empêche le mal ou avance le bien. Cette objection ne diffère donc presque en rien du sophisme paresseux qu'on oppose à la certitude aussi bien qu'à la nécessité des événements futurs. De sorte qu'on peut dire que ces objections combattent également contre la nécessité hypothétique et contre la nécessité absolue, et qu'elles prouvent autant contre l'une que contre l'autre, c'est-à-dire rien du tout.

72. Il y a eu une grande dispute entre l'évêque Bramhall et M. Hobbes, qui avait commencé quand ils étaient tous deux à Paris, et qui fut continuée après leur retour en Angleterre ; on en trouve toutes les pièces recueillies dans un volume in-4° publié à Londres l'an 1656. Elles sont toutes en anglais et n'ont point été traduites, que je sache, ni insérées dans le recueil des œuvres latines de M. Hobbes. J'avais lu autrefois ces pièces et je les ai retrouvées depuis, et j'avais remarqué d'abord qu'il n'avait point prouvé du tout la nécessité absolue de toutes choses, mais qu'il avait fait voir assez que la nécessité ne renverserait point toutes les règles de la justice divine ou humaine, et n'empêcherait point entièrement l'exercice de cette vertu.

73. Il y a pourtant une espèce de justice et une certaine sorte de récompenses et de punitions qui ne paraît pas si applicable à ceux qui agiraient par une nécessité absolue, s'il y en avait. C'est cette espèce de justice qui n'a point pour but l'amendement ni l'exemple, ni même la réparation du mal. Cette justice n'est fondée que dans la convenance, qui demande une certaine satisfaction pour l'expiation d'une mauvaise action. Les sociniens, Hobbes et quelques autres, n'admettent point cette justice punitive, qui est proprement vindicative et que Dieu s'est réservée en bien des rencontres, mais qu'il ne laisse pas de communiquer à ceux qui ont droit de gouverner les autres et qu'il exerce par leur moyen, pourvu qu'ils agissent par raison et non par passion. Les sociniens la croient être sans fondement ; mais elle est toujours fondée dans un rapport de con-

venance qui contente non-seulement l'offensé, mais encore les sages qui la voient : comme une belle musique ou bien une bonne architecture contente les esprits bien faits. Et le sage législateur ayant menacé et ayant, pour ainsi dire, promis un châtiment, il est de sa constance de ne pas laisser l'action entièrement impunie, quand même la peine ne servirait plus à corriger personne. Mais quand il n'aurait rien promis, c'est assez qu'il y a une convenapce qui l'aurait pu porter à faire cette promesse, puisqu'aussi bien le sage ne promet que ce qui est convenable. Et on peut même dire qu'il y a ici un certain dédommagement de l'esprit que le désordre offenserait, si le châtiment n'y contribuait à rétablir l'ordre. On peut encore consulter ce que Grotius a écrit contre les sociniens de la satisfaction de Jésus-Christ, et ce que Crellius y a répondu.

74. C'est ainsi que les peines des damnés continuent, lors même qu'elles ne servent plus à détourner du mal; et que de même les récompenses des bienheureux continuent, lors même qu'elles ne servent plus à confirmer dans le bien. On peut dire cependant que les damnés s'attirent toujours de nouvelles douleurs par de nouveaux péchés, et que les bienheureux s'attirent toujours de nouvelles joies par de nouveaux progrès dans le bien, l'un et l'autre étant fondé sur le *principe de la convenance*, qui a fait que les choses ont été réglées en sorte que la mauvaise action se doit attirer un châtiment. Car il y a lieu de juger suivant le parallélisme des deux règnes, de celui des causes finales et de celui des causes efficientes, que Dieu a établi dans l'univers une connexion entre la peine ou la récompense, et entre la mauvaise ou la bonne action, en sorte que la première soit toujours attirée par la seconde, et que la vertu et le vice se procurent leur récompense et leur châtiment, en conséquence de la suite naturelle des choses, qui contient encore une autre espèce d'harmonie préétablie que celle qui paraît dans le commerce de l'âme et du corps. Car enfin tout ce que Dieu fait est harmonique en perfection, comme j'ai déjà remarqué. Peut-être donc que cette convenance cesserait par rapport à ceux qui agiraient sans la véritable liberté, exempte de la nécessité absolue, et qu'en ce cas la seule justice corrective aurait lieu, et point la justice vindicative. C'est le sentiment du célèbre Conringius dans une dissertation qu'il a publiée de ce qui est juste. Et, en effet, les raisons dont Pomponace s'est déjà servi dans son livre du destin

pour prouver l'utilité des châtiments et des récompenses, quand même tout arriverait dans nos actions par une fatale nécessité, ne regardent que l'amendement et point la satisfaction, κόλασιν, οὐ τιμωρίαν. Aussi n'est-ce que par manière d'appareil qu'on détruit les animaux complices de certains crimes, comme on rase les maisons des rebelles, c'est-à-dire pour donner de la terreur. Ainsi c'est un acte de la justice corrective où la justice vindicative n'a point de part.

75. Mais nous ne nous amuserons pas maintenant à discuter une question plus curieuse que nécessaire, puisque nous avons assez montré qu'il n'y a point de telle nécessité dans les actions volontaires. Cependant il a été bon de faire voir que la seule *liberté imparfaite*, c'est-à-dire qui est exempte seulement de la contrainte, suffirait pour fonder cette espèce de châtiments et de récompenses qui tendent à l'évitation du mal et à l'amendement. L'on voit aussi par là que quelques gens d'esprit qui se persuadent que tout est nécessaire ont tort de dire que personne ne doit être loué ni blâmé, récompensé ni puni. Apparemment ils ne le disent que pour exercer leur bel esprit; le prétexte est que, tout étant nécessaire, rien ne serait en notre pouvoir. Mais ce prétexte est mal fondé; les actions nécessaires seraient encore en notre pouvoir, au moins en tant que nous pourrions les faire ou les omettre, lorsque l'espérance ou la crainte de la louange ou du blâme, du plaisir ou de la douleur, y porteraient notre volonté, soit qu'elles l'y portassent nécessairement, soit qu'en l'y portant elles laissassent également la spontanéité, la contingence et la liberté en leur entier. De sorte que les louanges et les blâmes, les récompenses et les châtiments garderaient toujours une grande partie de leur usage, quand même il y aurait une véritable nécessité dans nos actions. Nous pouvons louer et blâmer encore les bonnes et les mauvaises qualités naturelles, où la volonté n'a point de part, dans un diamant, dans un homme; et celui qui a dit de Caton d'Utique qu'il agissait vertueusement par la bonté de son naturel, et qu'il lui était impossible d'en user autrement, a cru le louer davantage.

76. Les difficultés auxquelles nous avons tâché de satisfaire jusqu'ici ont été presque toutes communes à la théologie naturelle et à la révélée. Maintenant il sera nécessaire de venir à ce qui regarde un point révélé, qui est l'élection ou la réprobation des hommes

avec l'économie ou l'emploi de la grâce divine par rapport à ces actes de la miséricorde ou de la justice de Dieu. Mais lorsque nous avons répondu aux objections précédentes, nous avons ouvert un chemin pour satisfaire à celles qui restent; ce qui confirme la remarque que nous avons faite ci-dessus (*Discours prélimin.*, § 43), qu'il y a plutôt un combat entre les vraies raisons de la théologie naturelle et les fausses raisons des apparences humaines qu'il n'y en a entre la foi révélée et la raison. Car il n'y a presque aucune difficulté contre la révélation sur cette matière qui soit nouvelle et qui ne tire son origine de celles qu'on peut objecter aux vérités connues par la raison.

77. Or, comme les théologiens presque de tous les partis sont partagés entre eux sur cette matière de la prédestination et de la grâce, et font souvent des réponses différentes aux mêmes objections, suivant leurs principes divers, on ne saurait se dispenser de toucher aux différends qui sont en vogue entre eux. L'on peut dire en général que les uns considèrent Dieu d'une manière plus métaphysique, et les autres d'une manière plus morale; et l'on a remarqué déjà autrefois que les contre-remontrants prenaient le premier parti, et les remontrants le second. Mais, pour bien faire, il faut également soutenir d'un côté l'indépendance de Dieu et la dépendance des créatures; et, de l'autre côté, la justice et la bonté de Dieu, qui le fait dépendre de soi-même, sa volonté de son entendement, de sa sagesse.

78. Quelques auteurs habiles et bien intentionnés, voulant représenter la force des raisons des deux partis principaux pour leur persuader une tolérance mutuelle, jugent que toute la controverse se réduit à ce point capital, savoir quel a-été le but principal de Dieu en faisant ses décrets par rapport à l'homme; s'il les a faits uniquement pour établir sa gloire en manifestant ses attributs, et en formant, pour y parvenir, le grand projet de la création et de la providence; ou s'il a eu égard plutôt aux mouvements volontaires des substances intelligentes qu'il avait dessein de créer en considérant ce qu'elles voudraient et feraient dans les différentes circonstances et situations où il les pourrait mettre, afin de prendre une résolution convenable là-dessus. Il me paraît que les deux réponses qu'on donne ainsi à cette grande question, comme opposées entre elles, sont aisées à concilier, et que par conséquent les partis

seraient d'accord entre eux dans le fond, sans qu'il y eût besoin de tolérance, si tout se réduisait à ce point. A la vérité, Dieu, formant le dessein de créer le monde, s'est proposé uniquement de manifester et de communiquer ses perfections de la manière la plus efficace et la plus digne de sa grandeur, de sa sagesse et de sa bonté. Mais cela même l'a engagé à considérer toutes les actions des créatures encore dans l'état de possibilité, pour former le projet le plus convenable. Il est comme un grand architecte qui se propose pour but la satisfaction ou la gloire d'avoir bâti un beau palais, et qui considère tout ce qui doit entrer dans ce bâtiment : la forme et les matériaux, la place, la situation, les moyens, les ouvriers, la dépense, avant qu'il prenne une entière résolution. Car un sage, en formant ses projets, ne saurait détacher la fin des moyens : il ne se propose point de fin sans savoir s'il y a des moyens d'y parvenir.

79. Je ne sais s'il y a peut-être encore des gens qui s'imaginent que, Dieu étant le maître absolu de toutes choses, on peut en inférer que tout ce qui est hors de lui lui est indifférent; qu'il s'est regardé seulement soi-même sans se soucier des autres, et qu'ainsi il a rendu les uns heureux et les autres malheureux, sans aucun sujet, sans choix, sans raison; mais enseigner cela de Dieu, ce serait lui ôter la sagesse et la bonté. Et il suffit que nous remarquions qu'il se regarde soi-même, et qu'il ne néglige rien de ce qu'il se doit, pour que nous jugions qu'il regarde aussi ses créatures, et qu'il les emploie de la manière la plus conforme à l'ordre. Car plus un grand et bon prince aura soin de sa gloire, plus il pensera à rendre ses sujets heureux, quand même il serait le plus absolu de tous les monarques, et quand ses sujets seraient des esclaves-nés, des hommes propres (comme parlent les jurisconsultes), des gens entièrement soumis au pouvoir arbitraire. Calvin même et quelques autres des grands défenseurs du décret absolu ont fort bien déclaré que Dieu a eu de grandes et de justes raisons de son élection et de la dispensation de ses grâces, quoique ces raisons nous soient inconnues en détail; et il faut juger charitablement que les plus rigides prédestinateurs ont trop de raison et trop de piété pour s'éloigner de ce sentiment.

80. Il n'y aura donc point de controverse à agiter là-dessus, comme je l'espère, avec des gens tant soit peu raisonnables; mais

il y en aura toujours beaucoup encore entre ceux qu'on appelle universalistes et particularistes, par rapport à ce qu'ils enseignent de la grâce et de la volonté de Dieu. Cependant j'ai quelque penchant à croire qu'au moins la dispute si échauffée entre eux sur la volonté de Dieu de sauver tous les hommes et sur ce qui en dépend (quand on sépare celle *de auxiliis*, ou de l'assistance de la grâce) consiste plutôt dans les expressions que dans les choses; car il suffit de considérer que Dieu et tout autre sage bienfaisant est incliné à tout bien qui est faisable, et que cette inclination est proportionnée à l'excellence de ce bien; et cela (prenant l'objet précisément et en soi) par une *volonté antécédente*, comme on l'appelle, mais qui n'a pas toujours son entier effet, parce que ce sage doit avoir beaucoup d'autres inclinations. Ainsi c'est le résultat de toutes les inclinations ensemble qui fait sa volonté pleine et décrétoire, comme nous l'avons expliqué ci-dessus. On peut donc fort bien dire avec les anciens que Dieu veut sauver tous les hommes suivant sa volonté antécédente, et non pas suivant sa volonté conséquente, qui ne manque jamais d'avoir son effet. Et si ceux qui nient cette volonté universelle ne veulent point permettre que l'inclination antécédente soit appelée une volonté, ils ne s'embarrassent que d'une question de nom.

81. Mais il y a une question plus réelle à l'égard de la prédestination à la vie éternelle et de toute autre destination de Dieu, savoir si cette destination est absolue ou respective. Il y a destination au bien et au mal; et, comme le mal est moral ou physique, les théologiens de tous les partis conviennent qu'il n'y a point de destination au mal moral, c'est-à-dire que personne n'est destiné à pécher. Quant au plus grand mal physique, qui est la damnation, l'on peut distinguer entre destination et prédestination, car la prédestination paraît renfermer en soi une destination absolue et antérieure à la considération des bonnes ou des mauvaises actions de ceux qu'elle regarde. Ainsi on peut dire que les réprouvés sont *destinés* à être damnés, parce qu'ils sont connus impénitents. Mais on ne peut pas si bien dire que les réprouvés sont *prédestinés* à la damnation, car il n'y a point de réprobation absolue, son fondement étant l'impénitence finale prévue.

82. Il est vrai qu'il y a des auteurs qui prétendent que Dieu voulant manifester sa miséricorde et sa justice suivant des raisons

dignes de lui, mais qui nous sont inconnues, a choisi les élus et rejeté par conséquent les réprouvés avant toute considération du péché même d'Adam; qu'après cette résolution il a trouvé bon de permettre le péché pour pouvoir exercer ces deux vertus, et qu'il a décerné des grâces en Jésus-Christ aux uns pour les sauver, qu'il a refusées aux autres pour les pouvoir punir; et c'est pour cela qu'on appelle ces auteurs *supralapsaires*, parce que le décret de punir précède, selon eux, la connaissance de l'existence future du péché. Mais l'opinion la plus commune aujourd'hui parmi ceux qui s'appellent réformés, et qui est favorisée par le synode de Dordrecht, est celle des *infralapsaires*, assez conforme au sentiment de saint Augustin, qui porte que Dieu ayant résolu de permettre le péché d'Adam et la corruption du genre humain, pour des raisons justes mais cachées, sa miséricorde lui a fait choisir quelques-uns de la masse corrompue pour être sauvés gratuitement par le mérite de Jésus-Christ, et sa justice l'a fait résoudre à punir les autres par la damnation qu'ils méritaient. C'est pour cela que chez les scolastiques les sauvés seuls étaient appelés *prædestinati*, et les réprouvés étaient appelés *præsciti*. Il faut avouer que quelques infralapsaires et autres parlent quelquefois de la prédestination à la damnation, à l'exemple de Fulgence et de saint Augustin même; mais cela leur signifie autant que destination, et il ne sert de rien de disputer des mots, quoiqu'on en ait pris sujet autrefois de maltraiter ce Godescalque qui fit du bruit vers le milieu du neuvième siècle, et qui prit le nom de Fulgence pour marquer qu'il imitait cet auteur.

83. Quant à la destination des élus à la vie éternelle, les protestants aussi bien que ceux de l'Église romaine disputent fort entre eux si l'élection est absolue, ou si elle est fondée sur la prévision de la foi vive finale. Ceux qu'on appelle évangéliques, c'est-à-dire ceux de la confession d'Augsbourg, sont pour le dernier parti : ils croient qu'on ne doit point aller aux causes occultes de l'élection, pendant qu'on en peut trouver une cause manifeste marquée dans la sainte Écriture, qui est la foi en Jésus-Christ, et il leur paraît que la prévision de la cause est aussi la cause de la prévision de l'effet. Ceux qu'on appelle réformés sont d'un autre sentiment : ils avouent que le salut vient de la foi en Jésus-Christ, mais ils remarquent que souvent la cause, antérieure à l'effet dans l'exécu-

tion, est postérieure dans l'intention : comme lorsque la cause est le moyen, et que l'effet est la fin. Ainsi la question est : si la foi ou si la salvation est antérieure dans l'intention de Dieu, c'est-à-dire si Dieu a plutôt en vue de sauver l'homme que de le rendre fidèle.

84. On voit par là que la question entre les supralapsaires et les infralapsaires en partie, et puis entre ceux-ci et les évangéliques, revient à bien concevoir l'ordre qui est dans les décrets de Dieu. Peut-être qu'on pourrait faire cesser cette dispute tout d'un coup, en disant qu'à le bien prendre, tous les décrets de Dieu dont il s'agit sont simultanés, non-seulement par rapport au temps, en quoi tout le monde convient, mais encore *in signo rationis*, ou dans l'ordre de la nature. En effet la formule de concorde, après quelques passages de saint Augustin, a compris dans le même décret de l'élection le salut et les moyens qui y conduisent. Pour montrer cette simultanéité des destinations ou des décrets dont il s'agit, il faut revenir à l'expédient dont je me suis servi plus d'une fois, qui porte que Dieu, avant que de rien décerner, a considéré, entre autres suites possibles des choses, celle qu'il a approuvée depuis, dans l'idée de laquelle il est représenté comment les premiers parents pèchent et corrompent leur postérité, comment Jésus-Christ rachète le genre humain, comment quelques-uns, aidés par telles et telles grâces, parviennent à la foi finale et au salut, et comment d'autres avec ou sans telles ou autres grâces n'y parviennent point, demeurent sous le péché et sont damnés ; que Dieu ne donne son approbation à cette suite qu'après être entré dans tout son détail, et qu'ainsi il ne prononce rien de définitif sur ceux qui seront sauvés ou damnés, sans avoir tout pesé et même comparé avec d'autres suites possibles. Ainsi ce qu'il prononce regarde toute la suite à la fois, dont il ne fait que décerner l'existence. Pour sauver d'autres hommes ou autrement, il aurait fallu choisir une tout autre suite générale, car tout est lié dans chaque suite. Et dans cette manière de prendre la chose qui est la plus digne du plus sage, dont toutes les actions sont liées le plus qu'il est possible, il n'y aurait qu'un seul décret total, qui est celui de créer un tel monde; et ce décret total comprend également tous les décrets particuliers, sans qu'il y ait de l'ordre entre eux; quoique d'ailleurs on puisse dire que chaque acte particulier de volonté antécédente

qui entre dans le résultat total a son prix et ordre à mesure du bien auquel cet acte incline. Mais ces actes de volonté antécédente ne sont point appelés des décrets, puisqu'ils ne sont pas encore immanquables, le succès dépendant du résultat total. Et, dans cette manière de prendre les choses, toutes les difficultés qu'on peut faire là-dessus reviennent à celles qu'on a déjà faites et levées quand on a examiné l'origine du mal.

85. Il ne reste qu'une discussion importante qui a ses difficultés particulières; c'est celle de la dispensation des moyens et des circonstances qui contribuent au salut et à la damnation, ce qui comprend entre autres la matière des secours de la grâce (*de auxiliis gratiæ*), sur laquelle Rome, depuis la congrégation *de auxiliis* sous Clément VIII, où il fut disputé entre les dominicains et les jésuites, ne permet pas aisément qu'on publie des livres. Tout le monde doit convenir que Dieu est parfaitement bon et juste, que sa bonté le fait contribuer le moins qu'il est possible à ce qui peut rendre les hommes coupables, et le plus qu'il est possible à ce qui sert à les sauver, possible, dis-je, sauf l'ordre général des choses; que sa justice l'empêche de damner des innocents, et de laisser de bonnes actions sans récompense, et qu'il garde même une juste proportion dans les punitions et dans les récompenses. Cependant cette idée qu'on doit avoir de la bonté et de la justice de Dieu ne paraît pas assez dans ce que nous connaissons de ses actions par rapport au salut et à la damnation des hommes; et c'est ce qui fait les difficultés qui regardent le péché et ses remèdes.

86. La première difficulté est comment l'âme a pu être infectée du péché originel, qui est la racine des péchés actuels, sans qu'il y ait eu de l'injustice en Dieu à l'y exposer. Cette difficulté a fait naître trois opinions sur l'origine de l'âme même : celle de la *préexistence des âmes humaines* dans un autre monde ou dans une autre vie où elles avaient péché, et avaient été condamnées pour cela à cette prison du corps humain; opinion des platoniciens qui est attribuée à Origène, et qui trouve encore aujourd'hui des sectateurs. Henri Morus, docteur anglais, a soutenu quelque chose de ce dogme dans un livre exprès. Quelques-uns de ceux qui soutiennent cette préexistence sont allés jusqu'à la métempsycose. M. van Helmont le fils était de ce sentiment, et l'auteur ingénieux de quelques méditations métaphysiques publiées en 1678, sous le

nom de Guillaume Wander, y paraît avoir du penchant. La seconde opinion est celle de la *traduction*, comme si l'âme des enfants était engendrée (*per traducem*) de l'âme ou des âmes de ceux dont le corps est engendré. Saint Augustin y était porté, pour mieux sauver le péché originel. Cette doctrine est enseignée aussi par la plus grande partie des théologiens de la confession d'Augsbourg. Cependant elle n'est pas établie entièrement parmi eux, puisque les universités de Iéna, de Helmstadt et autres, y ont été contraires depuis longtemps. La troisième opinion, et la plus reçue aujourd'hui, est celle de la *création;* elle est enseignée dans la plus grande partie des écoles chrétiennes, mais elle reçoit le plus de difficulté par rapport au péché originel.

87. Dans cette controverse des théologiens sur l'origine de l'âme humaine est entrée la dispute philosophique de l'*origine des formes*. Aristote et l'école après lui ont appelé *forme* ce qui est un principe de l'action et se trouve dans celui qui agit. Ce principe interne est ou substantiel, qui est appelé *âme* quand il est dans un corps organique, ou accidentel, qu'on a coutume d'appeler *qualité*. Le même philosophe a donné à l'âme le nom générique d'entéléchie ou d'acte. Ce mot, *entéléchie*, tire apparemment son origine du mot grec qui signifie parfait, et c'est pour cela que le célèbre Hermolaüs Barbarus l'exprima en latin mot à mot par *perfectihabia*, car l'acte est un accomplissement de la puissance; et il n'avait point besoin de consulter le diable, comme il a fait, à ce qu'on dit, pour n'apprendre que cela. Or le philosophe stagyrite conçoit qu'il y a deux espèces d'actes, l'acte permanent et l'acte successif. L'*acte* permanent ou durable n'est autre chose que la *forme* substantielle ou accidentelle : la forme substantielle (comme l'âme par exemple) est permanente tout à fait, au moins selon moi, et l'accidentelle ne l'est que pour un temps. Mais l'acte entièrement passager dont la nature est transitoire consiste dans l'*action* même. J'ai montré ailleurs que la notion de l'entéléchie n'est pas entièrement à mépriser, et qu'étant permanente, elle porte avec elle non-seulement une simple *faculté* active, mais aussi ce qu'on peut appeler *force*, *effort*, *conatus*, dont l'action même doit suivre si rien ne l'empêche. La faculté n'est qu'un *attribut* ou bien un mode quelquefois; mais la force, quand elle n'est pas un ingrédient de la substance même, c'est-à-dire la *force* qui n'est point *primitive*, mais *dérivative*,

est une qualité qui est distincte et séparable de la substance. J'ai montré aussi comment on peut concevoir que l'âme est une force primitive qui est modifiée et variée par les forces dérivatives ou qualités, et exercée dans les actions.

88. Or les philosophes se sont fort tourmentés au sujet de l'origine des formes substantielles. Car, de dire que le composé de forme et de matière est produit, et que la forme n'est que *comproduite*, ce n'était rien dire. L'opinion commune a été que les formes étaient tirées de la puissance de la matière, ce qu'on appelle *éduction :* ce n'était encore rien dire en effet, mais on l'éclaircissait en quelque façon par la comparaison des figures ; car celle d'une statue n'est produite qu'en ôtant le marbre superflu. Cette comparaison pourrait avoir lieu si la forme consistait dans une simple limitation, comme la figure. Quelques-uns ont cru que les formes étaient envoyées du ciel, et même créées après, lorsque les corps sont produits. Jules Scaliger a insinué qu'il se pouvait que les formes fussent plutôt tirées de la puissance active de la cause efficiente (c'est-à-dire, ou de celle de Dieu en cas de création, ou de celle des autres formes en cas de génération) que de la puissance passive de la matière, et c'était revenir à la traduction, lorsqu'une génération se fait. Daniel Sennert, médecin et physicien célèbre à Wittemberg, a cultivé ce sentiment, surtout par rapport aux corps animés qui sont multipliés par les semences. Un certain Jules-César della Galla, Italien, demeurant aux Pays-Bas, et un médecin de Groningue, nommé Jean Freitag, ont écrit contre lui d'une manière fort violente; et Jean Sperling, professeur à Wittemberg, a fait l'apologie de son maître, et a été enfin aux prises avec Jean Zeisold, professeur à Iéna, qui défendait la création de l'âme humaine.

89. Mais la traduction et l'éduction sont également inexplicables, lorsqu'il s'agit de trouver l'origine de l'âme. Il n'en est pas de même des formes accidentelles, puisque ce ne sont que des modifications de la substance, et leur origine se peut expliquer par l'éduction, c'est-à-dire par la variation des limitations, tout comme l'origine des figures. Mais c'est tout autre chose quand il s'agit de l'origine d'une substance, dont le commencement et la destruction sont également difficiles à expliquer. Sennert et Sperling n'ont point osé admettre la substance et l'indestructibilité des âmes des bêtes ou d'autres formes primitives, quoiqu'ils les reconnussent pour

indivisibles et immatérielles. Mais c'est qu'ils confondaient l'indestructibilité avec l'immortalité, par laquelle on entend, dans l'homme, non-seulement que l'âme, mais encore que la personnalité subsiste : c'est-à-dire, en disant que l'âme de l'homme est immortelle, on fait subsister ce qui fait que c'est la même personne, laquelle garde ses qualités morales en conservant la conscience ou le sentiment réflexif interne de ce qu'elle est ; ce qui la rend capable de châtiment et de récompense. Mais cette conservation de la personnalité n'a point lieu dans l'âme des bêtes : c'est pourquoi j'aime mieux dire qu'elles sont impérissables que de les appeler immortelles. Cependant ce malentendu paraît avoir été cause d'une grande inconséquence dans la doctrine des thomistes et d'autres bons philosophes qui ont reconnu l'immatérialité ou l'indivisibilité de toutes les âmes, sans en vouloir avouer l'indestructibilité, au grand préjudice de l'immortalité de l'âme humaine. Jean Scot, c'est-à-dire l'Écossais (ce qui signifiait autrefois l'Hibernois ou l'Érigène), auteur célèbre du temps de Louis le Débonnaire et de ses fils, était pour la conservation de toutes les âmes : et je ne vois point pourquoi il y aurait moins d'inconvénient à faire durer les atomes d'Épicure ou de Gassendi, que de faire subsister toutes les substances véritablement simples et indivisibles, qui sont les seuls et vrais atomes de la nature. Et Pythagore avait raison de dire en général chez Ovide :

Morte carent animæ.

90. Or, comme j'aime les maximes qui se soutiennent, et où il y a le moins d'exceptions qu'il est possible, voici ce qui m'a paru le plus raisonnable en tout sens sur cette importante question. Je tiens que les âmes, et généralement les substances simples, ne sauraient commencer que par la création, ni finir que par l'annihilation : et comme la formation des corps organiques animés ne paraît explicable dans l'ordre de la nature que lorsqu'on suppose une *préformation* déjà organique, j'en ai inféré que ce que nous appelons génération d'un animal n'est qu'une transformation et augmentation : ainsi, puisque le même corps était déjà animé et qu'il avait la même âme, de même je juge *vice versa* de la conservation de l'âme que lorsqu'elle est créée une fois, l'animal est conservé aussi, et que la mort apparente n'est qu'un enveloppement ; n'y

ayant point d'apparence que dans l'ordre de la nature il y ait des âmes entièrement séparées de tout corps, ni que ce qui ne commence point naturellement puisse cesser par les forces de la nature.

91. Après avoir établi un si bel ordre et des règles si générales à l'égard des animaux, il ne paraît pas raisonnable que l'homme en soit exclu entièrement, et que tout se fasse en lui par miracle par rapport à son âme. Aussi ai-je fait remarquer plus d'une fois qu'il est de la sagesse de Dieu que tout soit harmonique dans ses ouvrages, et que la nature soit parallèle à la grâce. Ainsi je croirais que les âmes qui seront un jour âmes humaines, comme celles des autres espèces, ont été dans les semences et dans les ancêtres jusqu'à Adam, et ont existé par conséquent depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organisé : en quoi il semble que M. Swammerdam, le R. P. Malebranche, M. Bayle, M. Pitcarne, M. Hartsoeker, et quantité d'autres personnes très-habiles, soient de mon sentiment. Et cette doctrine est assez confirmée par les observations microscopiques de M. Leenwenhoek et d'autres bons observateurs. Mais il me paraît encore convenable, pour plusieurs raisons, qu'elles n'existaient alors qu'en âmes sensitives ou animales douées de perceptions et de sentiment, et destituées de raison; et qu'elles sont demeurées dans cet état jusqu'au temps de la génération de l'homme à qui elles devaient appartenir, mais qu'alors elles ont reçu la raison; soit qu'il y ait un moyen naturel d'élever une âme sensitive au degré d'âme raisonnable (ce que j'ai de la peine à concevoir), soit que Dieu ait donné la raison à cette âme par une opération particulière, ou, si vous voulez, par une espèce de transcréation. Ce qui est d'autant plus aisé à admettre, que la révélation enseigne beaucoup d'autres opérations immédiates de Dieu sur nos âmes. Cette explication paraît lever les embarras qui se présentent ici en philosophie ou en théologie; puisque la difficulté de l'origine des formes cesse entièrement, et puisqu'il est bien plus convenable à la justice divine de donner à l'âme, déjà corrompue physiquement ou animalement par le péché d'Adam, une nouvelle perfection qui est la raison, que de mettre une âme raisonnable, par création ou autrement, dans un corps où elle doive être corrompue moralement.

92. Or, l'âme étant une fois sous la domination du péché, et

prête à en commettre actuellement aussitôt que l'homme sera en état d'exercer la raison, c'est une nouvelle question si cette disposition d'un homme qui n'a pas été régénéré par le baptême suffit pour le damner, quand même il ne viendrait jamais au péché actuel, comme il peut arriver et arrive souvent, soit qu'il meure avant l'âge de raison, soit qu'il devienne hébété avant que d'en faire usage. On soutient que saint Grégoire de Naziance le nie (*Orat. de baptismo*) : mais saint Augustin est pour l'affirmative, et prétend que le seul péché originel suffit pour faire mériter les flammes de l'enfer; quoique ce sentiment soit bien dur, pour ne rien dire de plus. Quand je parle ici de la damnation et de l'enfer, j'entends des douleurs, et non pas une simple privation de la félicité suprême; j'entends *pœnam sensus, non damni.* Grégoire de Rimini, général des augustins, avec peu d'autres, a suivi saint Augustin contre l'opinion reçue des écoles de son temps, et pour cela il était appelé le bourreau des enfants, *tortor infantum.* Les scolastiques, au lieu de les envoyer dans les flammes de l'enfer, leur ont assigné un limbe exprès où ils ne souffrent point, et ne sont punis que par la privation de la vision béatifique. Les Révélations de sainte Brigitte (comme on les appelle), fort estimées à Rome, sont aussi pour ce dogme. Salmeron et Molina, après Ambroise Catharin et autres, leur accordent une certaine béatitude naturelle; et le cardinal Sfondrat, homme de savoir et de piété, qui l'approuve, est allé dernièrement jusqu'à préférer en quelque façon leur état, qui est l'état d'une heureuse innocence, à celui d'un pécheur sauvé; comme l'on voit dans son *Nodus prædestinationis solutus :* mais il paraît que c'est un peu trop. Il est vrai qu'une âme éclairée comme il faut ne voudrait point pécher, quand elle pourrait obtenir par ce moyen tous les plaisirs imaginables; mais le cas de choisir entre le péché et la véritable béatitude est un cas chimérique, et il vaut mieux obtenir la béatitude (quoiqu'après la pénitence) que d'en être privé pour toujours.

93. Beaucoup de prélats et de théologiens de France, qui sont bien aises de s'éloigner de Molina et de s'attacher à saint Augustin, semblent pencher vers l'opinion de ce grand docteur, qui condamne aux flammes éternelles les enfants morts dans l'âge d'innocence avant que d'avoir reçu le baptême. C'est ce qui paraît par la lettre citée ci-dessus, que cinq insignes prélats de France écrivi-

rent au pape Innocent XII contre ce livre posthume du cardinal Sfondrat, mais dans laquelle ils n'osèrent condamner la doctrine de la peine purement privative des enfants morts sans baptême, la voyant approuvée par le vénérable Thomas d'Aquin et par d'autres grands hommes. Je ne parle point de ceux qu'on appelle d'un côté jansénistes, et de l'autre côté disciples de saint Augustin, car ils se déclarent entièrement et fortement pour le sentiment de ce Père. Mais il faut avouer que ce sentiment n'a point de fondement suffisant, ni dans la raison ni dans l'Ecriture, et qu'il est d'une dureté des plus choquantes. M. Nicole l'excuse assez mal dans son livre de l'Unité de l'Eglise opposé à M. Jurieu, quoique M. Bayle prenne son parti (chap. 178 de la Réponse aux Questions du provincial, tom. 3). M. Nicole se sert de ce prétexte, qu'il y a encore d'autres dogmes dans la religion chrétienne qui paraissent durs. Mais, outre que ce n'est pas une conséquence qu'il doit être permis de multiplier ces duretés sans preuve, il faut considérer que les autres dogmes que M. Nicole allègue, qui sont le péché originel et l'éternité des peines, ne sont durs et injustes qu'en apparence; au lieu que la damnation des enfants morts sans péché actuel et sans régénération le serait véritablement, et que ce serait damner en effet des innocents. Et cela me fait croire que le parti qui soutient cette opinion n'aura jamais entièrement le dessus dans l'Eglise romaine même. Les théologiens évangéliques ont coutume de parler avec assez de modération sur ce sujet, et d'abandonner ces âmes au jugement et à la clémence de leur créateur. Et nous ne savons pas toutes les voies extraordinaires dont Dieu se peut servir pour éclairer les âmes.

94. L'on peut dire que ceux qui damnent pour le seul péché originel, et qui damnent par conséquent les enfants morts sans baptême ou hors de l'alliance, tombent sans y penser dans un certain usage de la disposition de l'homme et de la prescience de Dieu, qu'ils désapprouvent en d'autres : ils ne veulent pas que Dieu refuse ses grâces à ceux qu'il prévoit y devoir résister, ni que cette prévision et cette disposition soient cause de la damnation de ces personnes; et cependant ils prétendent que la disposition qui fait le péché originel, et dans laquelle Dieu prévoit que l'enfant péchera aussitôt qu'il sera en âge de raison, suffise pour damner cet enfant par avance. Ceux qui soutiennent l'un et rejettent l'autre

ne gardent pas assez d'uniformité et de liaison dans leurs dogmes.

95. Il n'y a guère moins de difficulté sur ceux qui parviennent à l'âge de discrétion et se plongent dans le péché en suivant l'inclination de la nature corrompue, s'ils ne reçoivent point le secours de la grâce nécessaire pour s'arrêter sur le penchant du précipice, ou pour se tirer de l'abîme où ils sont tombés. Car il paraît dur de les damner éternellement pour avoir fait ce qu'ils n'avaient point le pouvoir de s'empêcher de faire. Ceux qui damnent jusqu'aux enfants incapables de discrétion se soucient encore moins des adultes, et l'on dirait qu'ils se sont endurcis à force de penser voir souffrir les gens. Mais il n'en est pas de même des autres, et je serais assez pour ceux qui accordent à tous les hommes une grâce suffisante à les tirer du mal, pourvu qu'ils aient assez de disposition pour profiter de ce secours et pour ne le point rejeter volontairement. L'on objecte qu'il y a eu et qu'il y a encore une infinité d'hommes, parmi les peuples civilisés et parmi les barbares, qui n'ont jamais eu cette connaissance de Dieu et de Jésus-Christ dont on a besoin pour être sauvé par les voies ordinaires. Mais, sans les excuser par la prétention d'un péché purement philosophique, et sans s'arrêter à une simple peine de privation, choses qu'il n'y a pas lieu de discuter ici, on peut douter du fait; car que savons-nous s'ils ne reçoivent point de secours ordinaires ou extraordinaires qui nous sont inconnus? Cette maxime : *Quod facienti quod in se est, non denegatur gratia necessaria*, me paraît d'une vérité éternelle. Thomas d'Aquin, l'archevêque de Bradwardin et d'autres, ont insinué qu'il se passait là-dedans quelque chose que nous ne savons pas (Thom., quæst. 14, *de Veritate*, art. 11, ad 1, et alibi Bradwardin *de causa Dei non procul ab initio*). Et plusieurs théologiens fort autorisés dans l'Eglise romaine même ont enseigné qu'un acte sincère de l'amour de Dieu sur toutes choses suffit pour le salut, lorsque la grâce de Jésus-Christ le fait exciter. Le père François-Xavier répondit aux Japonais que si leurs ancêtres avaient bien usé de leurs lumières naturelles, Dieu leur aurait donné les grâces nécessaires pour être sauvés; et l'évêque de Genève, François de Sales, approuve fort cette réponse (liv. 4 de l'amour de Dieu, chap. 5).

96. C'est ce que j'ai remontré autrefois à l'excellent M. Pélisson, pour lui faire voir que l'Eglise romaine, allant plus loin que les pro-

testants, ne damne point absolument ceux qui sont hors de sa communion et même hors du christianisme, en ne les mesurant que par la foi explicite; et il ne l'a point réfuté, à proprement parler, dans la réponse très-obligeante qu'il m'a faite, et qu'il a mise dans la quatrième partie de ses Réflexions, à laquelle il m'a fait l'honneur de joindre mon écrit. Je lui donnai alors à considérer ce qu'un célèbre théologien portugais nommé Jacques Payva Andradius, envoyé au concile de Trente, en a écrit contre Chemnice pendant ce même concile. Et maintenant, sans alléguer beaucoup d'autres auteurs, je me contenterai de nommer le père Frédéric Spee, jésuite, un des plus excellents hommes de sa société, qui a aussi été de ce sentiment commun de l'efficace de l'amour de Dieu, comme il paraît par la préface du beau livre qu'il a fait en allemand sur les vertus chrétiennes. Il parle de cette observation comme d'un secret de piété fort important, et s'étend fort distinctement sur la force de l'amour divin d'effacer le péché sans même l'intervention des sacrements de l'Église catholique, pourvu qu'on ne les méprise pas, ce qui ne serait point compatible avec cet amour. Et un très-grand personnage, dont le caractère était un des plus relevés qu'on puisse avoir dans l'Église romaine, m'en donna la première connaissance. Le père Spee était d'une famille noble de Westphalie (pour le dire en passant), et il est mort en odeur de sainteté, suivant le témoignage de celui qui a publié ce livre à Cologne avec l'approbation des supérieurs.

97. La mémoire de cet excellent homme doit être précieuse aux personnes de savoir et de bon sens, parce qu'il est l'auteur du livre intitulé *Cautio criminalis circa processus contra sagas*, qui a fait beaucoup de bruit et qui a été traduit en plusieurs langues. J'ai appris du grand-électeur de Mayence, Jean-Philippe de Schônborn, oncle de S. A. E. d'à présent, laquelle marche glorieusement sur les traces de ce digne prédécesseur, que ce Père s'étant trouvé en Franconie lorsqu'on y faisait rage pour brûler des sorciers prétendus, et en ayant accompagné plusieurs jusqu'au bûcher, qu'il avait reconnus tous innocents par les confessions et par les recherches qu'il en avait faites, en fut si touché, que, malgré le danger qu'il y avait alors de dire la vérité, il se résolut à composer cet ouvrage (sans s'y nommer pourtant) qui a fait un grand bruit, et qui a converti sur ce chapitre cet électeur, encore simple

chanoine alors, et depuis évêque de Wurzbourg, et enfin aussi archevêque de Mayence; lequel fit cesser ces brûleries aussitôt qu'il parvint à la régence. En quoi il a été suivi par les ducs de Brunswick, et enfin par la plupart des autres princes et États d'Allemagne.

98. Cette digression m'a paru de saison, parce que cet auteur mérite d'être plus connu, et je viens au sujet où j'ajouterai qu'en supposant qu'aujourd'hui une connaissance de Jésus-Christ selon la chair est nécessaire au salut, comme en effet c'est le plus sûr de l'enseigner, l'on pourra dire que Dieu la donnera à tous ceux qui font ce qui dépend humainement d'eux, quand même il faudrait le faire par miracle. Aussi ne pouvons-nous savoir ce qui se passe dans les âmes à l'article de la mort : et si plusieurs théologiens savants et graves soutiennent que les enfants reçoivent une espèce de foi dans le baptême, quoiqu'ils ne s'en souviennent point depuis quand on les interroge là-dessus, pourquoi prétendrait-on que rien de semblable, ou même de plus exprès, ne se pût faire dans les mourants que nous ne pouvons pas interroger après leur mort? De sorte qu'il y a une infinité de chemins ouverts à Dieu, qui lui donnent moyen de satisfaire à sa bonté; et tout ce qu'on peut objecter, c'est que nous ne savons pas de quelle voie il se sert : ce qui n'est rien moins qu'une objection valable.

99. Venons à ceux qui ne manquent pas du pouvoir de se corriger, mais de bonne intention : ils sont inexcusables sans doute; mais il y reste toujours une grande difficulté par rapport à Dieu, puisqu'il dépendait de lui de leur donner cette bonne volonté même. Il est le maître des volontés, les cœurs des rois et ceux des autres hommes sont dans sa main. La sainte Écriture va jusqu'à dire qu'il endurcit quelquefois les méchants pour montrer sa puissance en les punissant. Cet endurcissement ne doit pas être entendu comme si Dieu y imprimait extraordinairement une espèce d'antigrâce, c'est-à-dire une répugnance au bien ou même une inclination au mal, comme la grâce qu'il donne est une inclination au bien; mais c'est que Dieu, ayant considéré la suite des choses qu'il a établies, a trouvé à propos, pour des raisons supérieures, de permettre que Pharaon, par exemple, fût dans des circonstances qui augmentassent sa méchanceté, et que la divine sagesse a voulu tirer un bien de ce mal.

100. Ainsi le tout revient souvent aux circonstances qui font une partie de l'enchaînement des choses. Il y a une infinité d'exemples des petites circonstances qui servent à convertir ou à pervertir. Rien n'est plus connu que le *Tolle, lege* (prends et lis), que saint Augustin entendit crier dans une maison voisine, lorsqu'il délibérait sur le parti qu'il devait prendre parmi les chrétiens divisés en sectes, et se disant :

Quod vitæ sectabor iter?

ce qui le porta à ouvrir au hasard les livres des divines écritures qu'il avait devant lui, et d'y lire ce qui tomba sous ses yeux ; et ce furent des paroles qui achevèrent de le déterminer à quitter le manichéisme. Le bon M. Stenonis, Danois, évêque titulaire de Titianopolis, et vicaire apostolique (comme on parle) à Hannover et aux environs, lorsqu'il y avait un duc régent de sa religion, nous disait qu'il lui était arrivé quelque chose de semblable. Il était grand anatomiste et fort versé dans la connaissance de la nature ; mais il en abandonna malheureusement la recherche, et d'un grand physicien il devint un théologien médiocre. Il ne voulait presque plus entendre parler des merveilles de la nature, et il aurait fallu un commandement exprès du pape *in virtute sanctæ obedientiæ*, pour tirer de lui les observations que M. Thévenot lui demandait. Il nous racontait donc que ce qui avait contribué beaucoup à le déterminer à se mettre dans le parti de l'Église romaine avait été la voix d'une dame à Florence, qui lui avait crié d'une fenêtre : N'allez pas du côté où vous voulez aller, monsieur, allez de l'autre côté. Cette voix me frappa (nous dit-il), parce que j'étais en méditation alors sur la religion. Cette dame savait qu'il cherchait un homme dans la maison où elle était, et, le voyant prendre un chemin pour l'autre, lui voulait enseigner la chambre de son ami.

101. Le père Jean Davidius, jésuite, a fait un livre intitulé *Veridicus christianus*, qui est comme une espèce de bibliomance où l'on prend les passages à l'aventure, à l'exemple du *Tolle, lege* de saint Augustin, et c'est comme un jeu de dévotion. Mais les hasards où nous nous trouvons malgré nous ne contribuent que trop à ce qui donne ou ôte le salut aux hommes. Figurons-nous deux enfants jumeaux polonais, l'un pris par les Tartares, vendu aux Turcs, porté à l'apostasie, plongé dans l'impiété, mourant dans le

désespoir; l'autre sauvé par quelque hasard, tombé depuis en bonnes mains pour être instruit comme il faut, pénétré des plus solides vérités de la religion, exercé dans les vertus qu'elle nous recommande, mourant avec tous les sentiments d'un bon chrétien : on plaindra le malheur du premier qu'une petite circonstance peut-être a empêché de se sauver aussi bien que son frère, et l'on s'étonnera que ce petit hasard ait dû décider de son sort par rapport à l'éternité.

102. Quelqu'un dira peut-être que Dieu a prévu par la science moyenne que le premier aurait aussi été méchant et damné s'il était demeuré en Pologne. Il y a peut-être des rencontres dans lesquelles quelque chose de tel a lieu. Mais dira-t-on donc que c'est une règle générale, et que pas un de ceux qui ont été damnés parmi les païens n'aurait été sauvé s'il avait été parmi les chrétiens? Ne serait-ce pas contredire à Notre-Seigneur, qui dit que Tyr et Sidon auraient mieux profité de ses prédications que Capernaüm, s'ils avaient eu le bonheur de les entendre?

103. Mais quand on accorderait même ici cet usage de la science moyenne contre toutes les apparences, elle suppose toujours que Dieu considère ce que l'homme ferait en telles ou telles circonstances, ou il demeure toujours vrai que Dieu aurait pu le mettre dans d'autres plus salutaires, et lui donner des secours internes ou externes capables de vaincre le plus grand fond de malice qui pourrait se trouver dans une âme. On me dira que Dieu n'y est point obligé; mais cela ne suffit pas, il faut ajouter que de plus grandes raisons l'empêchent de faire sentir toute sa bonté à tous. Ainsi il faut qu'il y ait du choix, mais je ne pense point qu'on en doive chercher la raison absolument dans le bon ou dans le mauvais naturel des hommes : car si l'on suppose avec quelques-uns que Dieu, choisissant le plan qui produit le plus de bien, mais qui enveloppe le péché et la damnation, a été porté par sa sagesse à choisir les meilleurs naturels pour en faire des objets de sa grâce, il semble que la grâce de Dieu ne sera point assez gratuite, et que l'homme se distinguera lui-même par une espèce de mérite inné : ce qui paraît éloigné des principes de saint Paul, et même de ceux de la souveraine raison.

104. Il est vrai qu'il y a des raisons du choix de Dieu, et il faut que la considération de l'objet, c'est-à-dire du naturel de l'homme,

y entre ; mais il ne paraît point que ce choix puisse être assujetti à une règle que nous soyons capables de concevoir, et qui puisse flatter l'orgueil des hommes. Quelques théologiens célèbres croient que Dieu offre plus de grâces, ou d'une manière plus favorable, à ceux qu'il prévoit devoir moins résister, et qu'il abandonne les autres à leur opiniâtreté ; il y a lieu de croire qu'il en est souvent ainsi, et cet expédient entre ceux qui font que l'homme se distingue lui-même par ce qu'il y a de favorable dans son naturel s'éloigne le plus du pélagianisme. Cependant je n'oserais pas non plus en faire une règle universelle. Et afin que nous n'ayons point sujet de nous glorifier, il faut que nous ignorions les raisons du choix de Dieu : aussi sont-elles trop variées pour tomber sous notre connaissance, et il se peut que Dieu montre quelquefois la puissance de sa grâce en surmontant la plus opiniâtre résistance, afin que personne n'ait sujet de se désespérer, comme personne n'en doit avoir de se flatter. Et il semble que saint Paul a eu cette pensée, se proposant à cet égard en exemple : Dieu, dit-il, m'a fait miséricorde pour donner un grand exemple de patience.

105. Peut-être que dans le fond tous les hommes sont également mauvais, et par conséquent hors d'état de se distinguer eux-mêmes par leurs bonnes ou moins mauvaises qualités naturelles ; mais ils ne sont point mauvais d'une manière semblable : car il y a une différence individuelle originaire entre les âmes, comme l'harmonie préétablie le montre. Les uns sont plus ou moins portés vers un tel bien ou vers un tel mal ou vers leur contraire, le tout selon leurs dispositions naturelles : mais le plan général de l'univers que Dieu a choisi pour des raisons supérieures faisant que les hommes se trouvent dans de différentes circonstances, ceux qui en rencontrent de plus favorables à leur naturel deviendront plus aisément les moins méchants, les plus vertueux, les plus heureux ; mais toujours par l'assistance des impressions de la grâce interne que Dieu y joint. Il arrive même quelquefois encore dans le train de la vie humaine qu'un naturel plus excellent réussit moins, faute de culture ou d'occasions. On peut dire que les hommes sont choisis et rangés non pas tant suivant leur excellence que suivant la convenance qu'ils ont avec le plan de Dieu; comme il se peut qu'on emploie une pierre moins bonne dans un bâtiment ou dans un assortiment, parce qu'il se trouve que c'est celle qui remplit un certain vide.

106. Mais enfin toutes ces tentatives de raisons, où l'on n'a point besoin de se fixer entièrement sur de certaines hypothèses, ne servent qu'à faire concevoir qu'il y a mille moyens de justifier la conduite de Dieu ; et que tous les inconvénients que nous voyons, toutes les difficultés qu'on se peut faire, n'empêchent pas qu'on ne doive croire raisonnablement, quand on ne le saurait pas d'ailleurs démonstrativement, comme nous l'avons déjà montré, et comme il paraîtra davantage dans la suite, qu'il n'y a rien de si élevé que la sagesse de Dieu, rien de si juste que ses jugements, rien de si pur que sa sainteté, et rien de plus immense que sa bonté.

DEUXIÈME PARTIE.

107. Jusqu'ici nous nous sommes attachés à donner une exposition ample et distincte de toute cette matière; et quoique nous n'ayons pas encore parlé des objections de M. Bayle en particulier, nous avons tâché de les prévenir, et de donner les moyens d'y répondre. Mais comme nous nous sommes chargés du soin d'y satisfaire en détail, non-seulement parce qu'il y aura peut-être encore des endroits qui mériteront d'être éclaircis, mais encore parce que ses instances sont ordinairement pleines d'esprit et d'érudition, et servent à donner un plus grand jour à cette controverse, il sera bon d'en rapporter les principales qui se trouvent dispersées dans ses ouvrages, et d'y joindre nos solutions. Nous avons remarqué d'abord : « que Dieu concourt au mal moral et au mal physique, » et à l'un et à l'autre d'une manière morale et d'une manière » physique ; et que l'homme y concourt aussi moralement et physi- » quement d'une manière libre et active qui le rend blâmable et » punissable. » Nous avons montré aussi que chaque point a sa difficulté : mais la plus grande est de soutenir que Dieu concourt moralement au mal moral, c'est-à-dire au péché, sans être auteur du péché, et même sans en être complice.

108. Il le fait en le permettant justement, et en le dirigeant sagement au bien, comme nous l'avons montré d'une manière qui paraît assez intelligible. Mais comme c'est en cela que M. Bayle se fait fort principalement de battre en ruine ceux qui soutiennent qu'il n'-

a rien dans la foi qu'on ne puisse accorder avec la raison, c'est aussi particulièrement ici qu'il faut montrer que nos dogmes sont munis d'un rempart même de raisons capables de résister au feu de ses plus fortes batteries, pour nous servir de son allégorie. Il les a dressées contre nous dans le chapitre CXLIV de sa Réponse aux questions d'un provincial (tom. III, pag. 812), où il renferme la doctrine théologique en sept propositions, et y oppose dix-neuf maximes philosophiques, comme autant de gros canons capables de faire brèche dans notre rempart. Commençons par les propositions théologiques.

109. I. « Dieu, dit-il, l'être éternel et nécessaire, infiniment bon, » saint, sage et puissant, possède de toute éternité une gloire et une » béatitude qui ne peuvent jamais ni croître ni diminuer. » Cette proposition de M. Bayle n'est pas moins philosophique que théologique. De dire que Dieu possède une gloire quand il est seul, c'est ce qui dépend de la signification du terme. L'on peut dire avec quelques-uns que la gloire est la satisfaction qu'on trouve dans la connaissance de ses propres perfections; et dans ce sens Dieu la possède toujours : mais quand la gloire signifie que les autres en prennent connaissance, l'on peut dire que Dieu ne l'acquiert que quand il se fait connaître à des créatures intelligentes : quoiqu'il soit vrai que Dieu n'obtient pas par là un nouveau bien, et que ce sont plutôt les créatures raisonnables qui s'en trouvent bien, lorsqu'elles envisagent comme il faut la gloire de Dieu.

110. II. « Il se détermina librement à la production des créatures, » et il choisit entre une infinité d'êtres possibles ceux qu'il lui plut, » pour leur donner l'existence et composer l'univers, et laissa tous » les autres dans le néant. » Cette proposition est aussi très-conforme à cette partie de la philosophie qui s'appelle la théologie naturelle, tout comme la précédente. Il faut appuyer un peu sur ce qu'on dit ici, qu'il choisit des êtres possibles *qui il lui plut*. Car il faut considérer que lorsque je dis, *cela me plaît*, c'est autant que si je disais je le trouve bon. Ainsi c'est la bonté idéale de l'objet qui plaît, et qui le fait choisir parmi beaucoup d'autres qui ne plaisent pas ou qui plaisent moins, c'est-à-dire qui renferment moins de cette bonté qui me touche. Or il n'y a que les vrais biens qui soient capables de plaire à Dieu, et par conséquent ce qui plaît le plus à [illegible] et qui se fait choisir est le meilleur.

111. III. « La nature humaine ayant été du nombre des êtres » qu'il voulut produire, il créa un homme et une femme, et leur » accorda entre autres faveurs le franc arbitre; de sorte qu'ils » eurent le pouvoir de lui obéir; mais il les menaça de la mort, » s'ils désobéissaient à l'ordre qu'il leur donna de s'abstenir d'un » certain fruit. » Cette proposition est révélée en partie, et doit être admise sans difficulté, pourvu que le franc arbitre soit entendu comme il faut, suivant l'explication que nous en avons donnée.

112. IV. « Ils en mangèrent pourtant, et dès lors ils furent con- » damnés eux et toute leur postérité aux misères de cette vie, à » la mort temporelle et à la damnation éternelle, et assujettis à » une telle inclination au péché, qu'ils s'y abandonnent presque » sans fin et sans cesse. » Il y a sujet de juger que l'action défendue entraîna par elle-même ces mauvaises suites en vertu d'une conséquence naturelle, et que ce fut pour cela même, et non pas par un décret purement arbitraire, que Dieu l'avait défendue : c'était à peu près comme on défend les couteaux aux enfants. Le célèbre Fludde ou *de Fluctibus*, Anglais, fit autrefois un livre *De vita, morte et resurrectione*, sous le nom de R. Otreb, où il soutint que le fruit de l'arbre défendu était un poison : mais nous ne pouvons pas entrer dans ce détail. Il suffit que Dieu ait défendu une chose nuisible; il ne faut donc point s'imaginer que Dieu y ait fait simplement le personnage de législateur qui donne une loi purement positive, ou d'un juge qui impose et inflige une peine par un ordre de sa volonté, sans qu'il y ait de la connexion entre le mal de coulpe et le mal de peine. Et il n'est point nécessaire de se figurer que Dieu, justement irrité, a mis une corruption tout exprès dans l'âme et dans le corps de l'homme, par une action extraordinaire, pour le punir : à peu près comme les Athéniens donnaient le suc de la ciguë à leurs criminels. M. Bayle le prend ainsi; il parle comme si la corruption originelle avait été mise dans l'âme du premier homme par un ordre et par une opération de Dieu. C'est ce qui lui fait objecter (Rép. au provinc., ch. 178, p. 1218, tom. III) que « la raison n'approuverait point le monarque » qui, pour châtier un rebelle, condamnerait lui et ses descen- » dants à être inclinés à se rebeller. » Mais ce châtiment arrive naturellement aux méchants, sans aucune ordonnance d'un légis-

lateur, et ils prennent goût au mal. Si les ivrognes engendraient des enfants inclinés au même vice par une suite naturelle de ce qui se passe dans les corps, ce serait une punition de leurs progéniteurs, mais ce ne serait pas une peine de la loi. Il y a quelque chose d'approchant dans les suites du péché du premier homme. Car la contemplation de la divine sagesse nous porte à croire que le règne de la nature sert à celui de la grâce, et que Dieu comme architecte a tout fait comme il convenait à Dieu considéré comme monarque. Nous ne connaissons pas assez ni la nature du fruit défendu, ni celle de l'action, ni ses effets, pour juger du détail de cette affaire : cependant il faut rendre cette justice à Dieu de croire qu'elle renfermait quelque autre chose que ce que les peintres nous représentent.

113. V. « Il lui a plu par son infinie miséricorde de délivrer un » très-petit nombre d'hommes de cette condamnation; en les laissant » exposés pendant cette vie à la corruption du péché et à la misère, » il leur a donné des assistances qui les mettent en état d'obtenir » la béatitude du paradis qui ne finira jamais. » Plusieurs anciens ont douté si le nombre des damnés est aussi grand qu'on se l'imagine, comme je l'ai déjà remarqué ci-dessus; et il paraît qu'ils ont cru qu'il y a quelque milieu entre la damnation éternelle et la parfaite béatitude. Mais nous n'avons point besoin de ces opinions, et il suffit de nous tenir aux sentiments reçus dans l'Église : où il est bon de remarquer que cette proposition de M. Bayle est conçue suivant les principes de la grâce suffisante donnée à tous les hommes, et qui leur suffit, pourvu qu'ils aient une bonne volonté. Et quoique M. Bayle soit lui-même pour le parti opposé, il a voulu (comme il dit à la marge) éviter les termes qui ne conviendraient pas au système des décrets postérieurs à la prévision des événements contingents.

114. VI. « Il a prévu éternellement tout ce qui arriverait; il a » réglé toutes choses et les a placées chacune en son lieu, et il les » dirige et gouverne continuellement selon son plaisir : tellement » que rien ne se fait sans sa permission ou contre sa volonté, » et qu'il peut empêcher comme bon lui semble, autant et toutes » les fois que bon lui semble, tout ce qui ne lui plaît pas, le péché » par conséquent, qui est la chose du monde qui l'offense et qu'il » déteste le plus; et produire dans chaque âme humaine toutes

» les pensées qu'il approuve. » Cette thèse est encore purement philosophique, c'est-à-dire connaissable par les lumières de la raison naturelle. Il est à propos aussi, comme on a appuyé, dans la thèse II, sur ce *qui plaît*, d'appuyer ici sur ce *qui semble bon*, c'est-à-dire sur ce que Dieu trouve bon de faire. Il peut éviter ou écarter, comme *bon lui semble*, tout ce *qui ne lui plaît pas :* cependant il faut considérer que quelques objets de son éloignement, comme certains maux, et surtout le péché, que sa volonté antécédente repoussait, n'ont pu être rejetés par sa volonté conséquente ou décrétoire qu'autant que le portait la règle du meilleur, que le plus sage devait choisir après avoir tout mis en ligne de compte. Lorsqu'on dit que le péché l'offense le plus et qu'il le déteste le plus, ce sont des manières de parler humaines. Car Dieu, à proprement parler, ne saurait être *offensé*, c'est-à-dire lésé, incommodé, inquiété, ou mis en colère; il ne *déteste* rien de ce qui existe, supposé que détester quelque chose soit la regarder avec abomination et d'une manière qui nous cause un dégoût, qui nous fasse beaucoup de peine, qui nous fasse mal au cœur : car Dieu ne saurait souffrir ni chagrin, ni douleur, ni incommodité; il est toujours parfaitement content et à son aise. Cependant ces expressions dans leur vrai sens sont bien fondées. La souveraine bonté de Dieu fait que sa volonté antécédente repousse tout mal, mais le mal moral plus que tout autre : elle ne l'admet aussi que pour des raisons supérieures invincibles, et avec de grands correctifs qui en réparent les mauvais effets avec avantage. Il est vrai aussi que Dieu pourrait produire dans chaque âme humaine toutes les pensées qu'il approuve : mais ce serait agir par miracle, plus que son plan, le mieux conçu qu'il soit possible, ne le porte.

115. VII. « Il offre des grâces à des gens qu'il sait ne les devoir » pas accepter, et se devoir rendre par ce refus plus criminels » qu'ils ne le seraient s'il ne les leur avait pas offertes : il leur » déclare qu'il souhaite ardemment qu'ils les acceptent, et il ne » leur donne point les grâces qu'il sait qu'ils accepteraient. » Il est vrai que ces gens deviennent plus criminels par leur refus que si l'on ne leur avait rien offert, et que Dieu le sait bien : mais il vaut mieux permettre leur crime qu'agir d'une manière qui rendrait Dieu blâmable lui-même, et ferait que les criminels auraient quel-

que droit de se plaindre, en disant qu'il ne leur était pas possible de mieux faire, quoiqu'ils l'aient ou l'eussent voulu. Dieu veut qu'ils reçoivent ses grâces dont ils sont capables, et qu'ils les acceptent; et il veut leur donner particulièrement celles qu'il prévoit qu'ils accepteraient : mais c'est toujours par une volonté antécédente, détachée ou particulière, dont l'exécution ne saurait avoir toujours lieu dans le plan général des choses. Cette thèse est encore du nombre de celles que la philosophie n'établit pas moins que la révélation, de même que trois autres des sept que nous venons de mettre ici; n'y ayant eu que la troisième, la quatrième et la cinquième qui aient eu besoin de la révélation.

116. Voici maintenant les dix-neuf maximes philosophiques que M. Bayle oppose aux sept propositions théologiques.

I. « Comme l'Être infiniment parfait trouve en lui-même une » gloire et une béatitude qui ne peuvent jamais ni diminuer ni » croître, sa bonté seule l'a déterminé à créer cet univers : l'am- » bition d'être loué, aucun motif d'intérêt de conserver ou d'aug- » menter sa béatitude et sa gloire, n'y ont eu part. »

Cette maxime est très-bonne : les louanges de Dieu ne lui servent de rien, mais elles servent aux hommes qui le louent, et il a voulu leur bien. Cependant, quand on dit que la bonté seule a déterminé Dieu à créer cet univers, il est bon d'ajouter que sa BONTÉ l'a porté *antécédemment* à créer et à produire tout bien possible; mais que sa SAGESSE en a fait le triage, et a été cause qu'il a choisi le meilleur *conséquemment;* et enfin que sa PUISSANCE lui a donné le moyen d'exécuter actuellement le grand dessein qu'il a formé.

117. II. « La bonté de l'Être infiniment parfait est infinie, et ne » serait pas infinie si l'on pouvait concevoir une bonté plus grande » que la sienne. Ce caractère d'infinité convient à toutes ses autres » perfections, à l'amour de la vertu, à la haine du vice, etc.; elles » doivent être les plus grandes que l'on puisse concevoir (voyez » M. Jurieu dans les trois premières sections du jugement sur » les méthodes, où il raisonne continuellement sur ce principe » comme sur une première notion; voyez aussi dans M. Witti- » chius, de Providentia Dei, n. 12, ces paroles de S. Augustin, lib. I, » De doctrina christ., c. 7 : Cum cogitatur Deus, ita cogitatur, ut

» aliquid, quo nihil melius sit atque sublimius; et paulo post : Nec » quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius » aliquid est). »

Cette maxime est parfaitement à mon gré, et j'en tire cette conséquence, que Dieu fait le meilleur qui soit possible : autrement ce serait borner l'exercice de sa bonté, ce qui serait borner sa bonté elle-même, si elle ne l'y portait pas, s'il manquait de bonne volonté; ou bien ce serait borner sa sagesse et sa puissance, s'il manquait de la connaissance nécessaire pour discerner le meilleur et pour trouver les moyens de l'obtenir, ou s'il manquait des forces nécessaires pour employer ces moyens. Cependant il y a de l'ambiguïté à dire que l'amour de la vertu et la haine du vice sont infinis en Dieu : si cela était vrai absolument et sans restriction, dans l'exercice même, il n'y aurait point de vice dans le monde. Mais, quoique chaque perfection de Dieu soit infinie en elle-même, elle n'est exercée qu'à proportion de l'objet, et comme la nature des choses le porte : ainsi l'amour du meilleur dans le tout l'emporte sur toutes les autres inclinations ou haines particulières : il est le seul dont l'exercice même soit absolument infini, rien ne pouvant empêcher Dieu de se déclarer pour le meilleur; et quelque vice se trouvant lié avec le meilleur plan possible, Dieu le permet.

118. III. « Une bonté infinie ayant dirigé le Créateur dans la » production du monde, tous les caractères de science, d'habileté, » de puissance et de grandeur qui éclatent dans son ouvrage, sont » destinés au bonheur des créatures intelligentes. Il n'a voulu faire » connaître ses perfections qu'afin que cette espèce de créatures » trouvassent leur félicité dans la connaissance, dans l'admiration » et dans l'amour du souverain Être. »

Cette maxime ne me paraît pas assez exacte. J'accorde que le bonheur des créatures intelligentes est la principale partie des desseins de Dieu, car elles lui ressemblent le plus : mais je ne vois point cependant comment on puisse prouver que c'est son but unique. Il est vrai que le règne de la nature doit servir au règne de la grâce; mais, comme tout est lié dans le grand dessein de Dieu, il faut croire que le règne de la grâce est aussi en quelque façon accommodé à celui de la nature : de telle sorte que celui-ci garde le plus d'ordre et de beauté, pour rendre le composé de tous les deux le plus parfait qu'il se puisse. Et il n'y a pas lieu de juger

que Dieu, pour quelque mal moral de moins, renverserait tout l'ordre de la nature. Chaque perfection ou imperfection dans la créature a son prix ; mais il n'y en a point qui ait un prix infini. Ainsi le bien et le mal moral ou physique des créatures raisonnables ne passe point infiniment le bien et le mal qui est métaphysique seulement, c'est-à-dire celui qui consiste dans la perfection des autres créatures : ce qu'il faudrait pourtant dire si la présente maxime était vraie à la rigueur. Lorsque Dieu rendit raison au prophète Jonas du pardon qu'il avait accordé aux habitants de Ninive, il toucha même l'intérêt des bêtes qui auraient été enveloppées dans le renversement de cette grande ville. Aucune substance n'est absolument méprisable ni précieuse devant Dieu. Et l'abus ou l'extension outrée de la présente maxime paraît être en partie la source des difficultés que M. Bayle propose. Il est sûr que Dieu fait plus de cas d'un homme que d'un lion ; cependant je ne sais si l'on peut assurer que Dieu préfère un seul homme à toute l'espèce des lions à tous égards : mais quand cela serait, il ne s'ensuivrait point que l'intérêt d'un certain nombre d'hommes prévalût à la considération d'un désordre général répandu dans un nombre infini de créatures. Cette opinion serait un reste de l'ancienne maxime assez décriée, que tout est fait uniquement pour l'homme.

119. IV. « Les bienfaits qu'il communique aux créatures qui » sont capables de félicité ne tendent qu'à leur bonheur. Il ne per- » met donc pas qu'ils servent à les rendre malheureuses ; et si le » mauvais usage qu'elles en feraient était capable de les perdre, » il leur donnerait des moyens sûrs d'en faire toujours un bon » usage : car sans cela ce ne seraient pas de véritables bienfaits, » et sa bonté serait plus petite que celle que nous pouvons conce- » voir dans un autre bienfaiteur (je veux dire dans une cause qui » joindrait à ses présents l'adresse sûre de s'en bien servir). »

Voilà déjà l'abus ou le mauvais effet de la maxime précédente. Il n'est pas vrai, à la rigueur (quoiqu'il paraisse plausible), que les bienfaits que Dieu communique aux créatures qui sont capables de félicité ne tendent uniquement qu'à leur bonheur. Tout est lié dans la nature ; et si un habile artisan, un ingénieur, un architecte, un politique sage fait souvent servir une même chose à plusieurs fins, s'il fait d'une pierre deux coups, lorsque cela se peut commodément, l'on peut dire que Dieu, dont la sagesse et la puis-

sance sont parfaites, le fait toujours. C'est ménager le terrain, le temps, le lieu, la matière, qui sont pour ainsi dire sa dépense. Ainsi Dieu a plus d'une vue dans ses projets. La félicité de toutes les créatures raisonnables est un des buts où il vise; mais elle n'est pas tout son but, ni même son dernier but. C'est pourquoi le malheur de quelques-unes de ces créatures peut arriver par concomitance, et comme une suite d'autres biens plus grands : c'est ce que j'ai déjà expliqué ci-dessus, et M. Bayle l'a reconnu en quelque sorte. Les biens, en tant que biens, considérés en eux-mêmes, sont l'objet de la volonté antécédente de Dieu. Dieu produira autant de raison et de connaissance dans l'univers que son plan en peut admettre. L'on peut concevoir un milieu entre une volonté antécédente toute pure et primitive et entre une volonté conséquente et finale. La *volonté antécédente primitive* a pour objet chaque bien et chaque mal en soi, détaché de toute combinaison, et tend à avancer le bien et à empêcher le mal : la *volonté moyenne* va aux combinaisons, comme lorsqu'on attache un bien à un mal; et alors la volonté aura quelque tendance pour cette combinaison lorsque le bien y surpasse le mal; mais la *volonté finale* et décisive résulte de la considération de tous les biens et de tous les maux qui entrent dans notre délibération; elle résulte d'une combinaison totale. Ce qui fait voir qu'une volonté moyenne, quoiqu'elle puisse passer pour conséquente en quelque façon par rapport à une volonté antécédente pure et primitive, doit être considérée comme antécédente par rapport à la volonté finale et décrétoire. Dieu donne la raison au genre humain : il en arrive des malheurs par concomitance. Sa volonté antécédente pure tend à donner la raison comme un grand bien, et à empêcher les maux dont il s'agit; mais, quand il s'agit des maux qui accompagnent ce présent que Dieu nous a fait de la raison, le composé fait de la combinaison de la raison et de ces maux sera l'objet d'une volonté moyenne de Dieu, qui tendra à produire ou empêcher ce composé, selon que le bien ou le mal y prévaut. Mais, quand même il se trouverait que la raison fît plus de mal que de bien aux hommes (ce que je n'accorde pourtant point), auquel cas la volonté moyenne de Dieu la rebuterait avec ces circonstances, il se pourrait pourtant qu'il fût plus convenable à la perfection de l'univers de donner la raison aux hommes, nonobstant toutes les mauvaises suites qu'elle

pourrait avoir à leur égard; et, par conséquent, la volonté finale ou le décret de Dieu, résultant de toutes les considérations qu'il peut avoir, serait de la leur donner. Et, bien loin d'en pouvoir être blâmé, il serait blâmable s'il ne le faisait pas. Ainsi le mal ou le mélange de biens et de maux où le mal prévaut n'arrive que par concomitance, parce qu'il est lié avec de plus grands biens qui sont hors de ce mélange. Ce mélange donc ou ce composé ne doit pas être considéré comme une grâce ou comme un présent que Dieu nous fasse; mais le bien qui s'y trouve mêlé ne laissera pas de l'être. Tel est le présent que Dieu fait de la raison à ceux qui en usent mal. C'est toujours un bien en soi; mais la combinaison de ce bien avec les maux qui viennent de son abus n'est pas un bien par rapport à ceux qui en deviennent malheureux : cependant il arrive par concomitance, parce qu'il sert à un plus grand bien par rapport à l'univers; et c'est sans doute ce qui a porté Dieu à donner la raison à ceux qui en ont fait un instrument de leur malheur; ou, pour parler plus exactement suivant notre système, Dieu, ayant trouvé parmi les êtres possibles quelques créatures raisonnables qui abusent de leur raison, a donné l'existence à celles qui sont comprises dans le meilleur plan possible de l'univers. Ainsi rien ne nous empêche d'admettre que Dieu fait des biens qui tournent en mal par la faute des hommes, ce qui leur arrive souvent par une juste puniton de l'abus qu'ils ont fait de ses grâces. Aloysius Novarinus a fait un livre *De occultis Dei beneficiis;* on en pourrait faire un *De occultis Dei pœnis*. Ce mot de Claudien y aurait lieu à l'égard de quelques-uns :

> Tolluntur in altum,
> Ut lapsu graviore ruant.

Mais de dire que Dieu ne devait point donner un bien dont il sait qu'une mauvaise volonté abusera lorsque le plan général des choses demande qu'il le donne, ou bien de dire qu'il devait donner des moyens sûrs pour l'empêcher, contraires à ce même ordre général, c'est vouloir (comme j'ai déjà remarqué) que Dieu devienne blâmable lui-même pour empêcher que l'homme ne le soit. D'objecter, comme on l'a fait ici, que la bonté de Dieu serait plus petite que celle d'un autre bienfaiteur qui donnerait un présent plus utile, ce n'est pas considérer que la bonté d'un bienfaiteur ne se mesure pas

par un seul bienfait. Il arrive aisément que le présent d'un particulier soit plus grand que celui d'un prince, mais tous les présents de ce particulier seront bien inférieurs à tous les présents du prince. Ainsi l'on ne saurait assez estimer les biens que Dieu fait que lorsqu'on en considère toute l'étendue en les rapportant à l'univers tout entier. Au reste, on peut dire que les présents qu'on donne en prévoyant qu'ils nuiront sont les présents d'un ennemi, ἐχθρῶν δῶρα ἄδωρα.

Hostibus eveniant talia dona meis.

Mais cela s'entend quand il y a de la malice ou de la coulpe dans celui qui les donne, comme il y en avait dans cet Eutrapelus dont parle Horace, qui faisait du bien aux gens pour leur donner le moyen de se perdre. Son dessein était mauvais; mais celui de Dieu ne saurait être meilleur qu'il est. Faudra-t-il gâter son système? faudra-t-il qu'il y ait moins de beauté, de perfection et de raison dans l'univers, parce qu'il y a des gens qui abusent de la raison? Les dictons vulgaires ont lieu ici : *Abusus non tollit usum.* Il y a *scandalum datum*, et *scandalum acceptum.*

120. V. « Un être malfaisant est très-capable de combler de » dons magnifiques ses ennemis lorsqu'il sait qu'ils en feront un » usage qui les perdra. Il ne peut donc pas convenir à l'être infini- » ment bon de donner aux créatures un franc arbitre dont il saurait » très-certainement qu'elles feraient un usage qui les rendrait mal- » heureuses. Donc, s'il leur donne le franc arbitre, il y joint l'art » de s'en servir toujours à propos, et ne permet point qu'elles né- » gligent la pratique de cet art en nulle rencontre; et s'il n'y avait » point de moyen sûr de fixer le bon usage de ce franc arbitre, il » leur ôterait plutôt cette faculté que de souffrir qu'elle fût la cause » de leur malheur. Cela est d'autant plus manifeste que le franc » arbitre est une grâce qu'il leur a donnée de son propre choix et » sans qu'ils la demandassent; de sorte qu'il serait plus responsable » du malheur qu'elle leur apporterait que s'il ne l'avait accordée » qu'à l'importunité de leurs prières. »

Ce qu'on a dit à la fin de la remarque sur la maxime précédente doit être répété ici, et suffit pour satisfaire à la maxime présente. D'ailleurs on suppose toujours cette fausse maxime qu'on a avancée au troisième nombre, qui porte que le bonheur des créatures rai-

sonnables est le but unique de Dieu. Si cela était, il n'arriverait peut-être ni péché ni malheur, pas même par concomitance : Dieu aurait choisi une suite de possibles où tous ces maux seraient exclus; mais Dieu manquerait à ce qui est dû à l'univers, c'est-à-dire à ce qu'il doit à soi-même. S'il n'y avait que des esprits, ils seraient sans la liaison nécessaire, sans l'ordre des temps et des lieux. Cet ordre demande la matière, le mouvement et ses lois; en les réglant avec les esprits le mieux qu'il est possible, on reviendra à notre monde. Quand on ne regarde les choses qu'en gros, on conçoit mille choses comme faisables qui ne sauraient avoir lieu comme il faut. Vouloir que Dieu ne donne point le franc arbitre aux créatures raisonnables, c'est vouloir qu'il n'y ait point de ces créatures; et vouloir que Dieu les empêche d'en abuser, c'est vouloir qu'il n'y ait que ces créatures toutes seules avec ce qui ne serait fait que pour elles. Si Dieu n'avait que ces créatures en vue, il les empêcherait sans doute de se perdre. L'on peut dire cependant en un sens que Dieu a donné à ces créatures l'art de se toujours bien servir de leur libre arbitre, car la lumière naturelle de la raison est cet art : il faudrait seulement avoir toujours la volonté de bien faire; mais il manque souvent aux créatures le moyen de se donner la volonté qu'on devrait avoir; et même il leur manque souvent la volonté de se servir des moyens qui donnent indirectement une bonne volonté, dont j'ai déjà parlé plus d'une fois. Il faut avouer ce défaut, et il faut même reconnaître que Dieu en aurait peut-être pu exempter les créatures, puisque rien n'empêche, ce semble, qu'il n'y en ait dont la nature soit d'avoir toujours une bonne volonté. Mais je réponds qu'il n'est point nécessaire et qu'il n'a point été faisable que toutes les créatures raisonnables eussent une si grande perfection qui les approchât tant de la divinité. Peut-être même que cela ne se peut que par une grâce divine spéciale; mais, en ce cas, serait-il à propos que Dieu l'accordât à tous, c'est-à-dire qu'il agît toujours miraculeusement à l'égard de toutes les créatures raisonnables? Rien ne serait moins raisonnable que ces miracles perpétuels. Il y a des degrés dans les créatures, l'ordre général le demande; et il paraît très-convenable à l'ordre du gouvernement divin que le grand privilége de l'affermissement dans le bien soit donné plus facilement à ceux qui ont eu bonne volonté lorsqu'ils étaient dans un état plus imparfait, dans l'état de combat et de

pèlerinage, *in Ecclesia militante, in statu viatorum*. Les bons anges mêmes n'ont pas été créés avec l'impeccabilité. Cependant je n'oserais assurer qu'il n'y ait point de créatures bienheureuses nées ou qui soient impeccables et saintes par leur nature. Il y a peut-être des gens qui donnent ce privilége à la sainte Vierge, puisqu'aussi bien l'Église romaine la met aujourd'hui au-dessus des anges; mais il nous suffit que l'univers est bien grand et bien varié : le vouloir borner, c'est en avoir peu de connaissance. Mais (continue M. Bayle) Dieu a donné le franc arbitre aux créatures capables de pécher sans qu'elles lui demandassent cette grâce. Et celui qui ferait un tel présent serait plus responsable du malheur qu'il apporterait à ceux qui s'en serviront que s'il ne l'avait accordé qu'à l'importunité de leurs prières. Mais l'importunité des prières ne fait rien auprès de Dieu; il sait mieux que nous ce qu'il nous faut, et il n'accorde que ce qui convient au tout. Il semble que M. Bayle fasse consister ici le franc arbitre dans la faculté de pécher; cependant il reconnaît ailleurs que Dieu et les saints sont libres sans avoir cette faculté. Quoi qu'il en soit, j'ai déjà assez montré que Dieu, faisant ce que sa sagesse et sa bonté jointes ordonnent, n'est point responsable du mal qu'il permet. Les hommes mêmes, quand ils font leur devoir, ne sont point responsables des événements, soit qu'ils les prévoient ou qu'ils ne les prévoient pas.

121. VI. « C'est un moyen aussi sûr d'ôter la vie à un homme, » de lui donner un cordon de soie dont on sait certainement qu'il » se servira librement pour s'étrangler, que de le poignarder par » quelque tiers. On ne veut pas moins sa mort quand on se sert » de la première manière que quand on emploie l'une des deux » autres : il semble même qu'on la veut avec un dessein plus malin, » puisqu'on tend à lui laisser toute la peine et toute la faute de sa » perte. »

Ceux qui traitent des devoirs (*de officiis*), comme Cicéron, saint Ambroise, Grotius, Opalenius, Sharrok, Rachelius, Pufendorf, aussi bien que les casuistes, enseignent qu'il y a des cas où l'on n'est point obligé de rendre le dépôt à qui il appartient; par exemple, on ne rendra point un poignard lorsqu'on sait que celui qui l'a mis en dépôt veut poignarder quelqu'un. Feignons que j'aie entre mes mains le tison fatal dont la mère de Méléagre se servira pour le faire mourir; le javelot enchanté que Céphale emploiera, sans le

savoir, pour tuer sa Procris; les chevaux de Thésée qui déchireront Hippolyte son fils. On me redemande ces choses, et j'ai droit de les refuser, sachant l'usage qu'on en fera. Mais que sera-ce si un juge compétent m'en ordonne la restitution lorsque je ne lui saurais prouver ce que je sais des mauvaises suites qu'elle aura, Apollon m'ayant peut-être donné le don de la prophétie, comme à Cassandre, à condition qu'on ne me croira pas? Je serais donc obligé de faire restitution, ne pouvant m'en défendre sans me perdre : ainsi je ne puis me dispenser de contribuer au mal. Autre comparaison : Jupiter promet à Sémélé, le Soleil à Phaéton, Cupidon à Psyché, d'accorder la grâce qu'on demandera. Ils jurent par le Styx,

Di cujus jurare timent et fallere numen.

On voudrait arrêter, mais trop tard, la demande entendue à demi,

Voluit deus ora loquentis
Opprimere : exierat jam vox properata sub auras.

L'on voudrait reculer après la demande faite, en faisant des remontrances inutiles; mais on vous presse, on vous dit :

Faites-vous des serments pour n'y pas satisfaire?

La loi du Styx est inviolable; il faut la subir. Si l'on a manqué en faisant le serment, on manquerait davantage en ne le gardant pas : il faut satisfaire à la promesse, quelque pernicieuse qu'elle soit à celui qui l'exige; elle serait pernicieuse à vous si vous ne l'exécutiez pas. Il semble que le moral de ces fables insinue qu'une suprême nécessité peut obliger à condescendre au mal. Dieu, à la vérité, ne connaît point d'autre juge qui le puisse contraindre à donner ce qui peut tourner en mal : il n'est point comme Jupiter, qui craint le Styx. Mais sa propre sagesse est le plus grand juge qu'il puisse trouver; ses jugements sont sans appel : ce sont les arrêts des destinées. Les vérités éternelles, objet de sa sagesse, sont plus inviolables que le Styx. Ces lois, ce juge ne contraignent point : ils sont plus forts, car ils persuadent. La sagesse ne fait que montrer à Dieu le meilleur exercice de sa bonté qui soit possible; après cela, le mal qui passe est une suite indispensable du meilleur.

J'ajouterai quelque chose de plus fort : permettre le mal comme Dieu le permet, c'est la plus grande bonté.

Si mala sustulerat, non erat ille bonus.

Il faudrait avoir l'esprit de travers pour dire après cela qu'il est plus malin de laisser à quelqu'un toute la peine et toute la faute de sa perte. Quand Dieu la laisse à quelqu'un, elle lui appartient avant son existence; elle était dès lors dans son idée encore purement possible, avant le décret de Dieu qui le fait exister : la peut-on laisser ou donner à un autre? C'est tout dire.

122. VII. « Un véritable bienfaiteur donne promptement, et » n'attend pas à donner que ceux qu'il aime aient souffert de lon- » gues misères par la privation de ce qu'il pouvait leur communi- » quer d'abord très-facilement et sans se faire aucune incommodité. » Si la limitation de ses forces ne lui permet pas de faire du bien » sans faire sentir de la douleur ou quelque autre incommodité, il » passe par là (voyez le *Dictionnaire historique et critique*, » pag. 2261 de la seconde édition); mais ce n'est qu'à regret, et » il n'emploie jamais cette manière de se rendre utile, lorsqu'il peut » l'être sans mêler aucune sorte de mal à ses faveurs. Si le profit » qu'on pourrait tirer des maux qu'il ferait souffrir pouvait naître » aussi aisément d'un bien tout pur que de ces maux-là, il pren- » drait la voie droite du bien tout pur, et non pas la voie oblique » qui conduirait du mal au bien. S'il comble de richesses et d'hon- » neurs, ce n'est pas afin que ceux qui en ont joui, venant à les » perdre, soient affligés d'autant plus sensiblement qu'ils étaient » accoutumés au plaisir, et que par là ils deviennent plus malheu- » reux que les personnes qui ont été toujours privées de ces avan- » tages. Un être malin comblerait de biens à ce prix-là les gens » pour qui il aurait le plus de haine. Rapportez à ceci ce passage » d'Aristote (*Rhetor.*, l. 2, c. 23, p. m. 446) : Οἷον εἰ δοίη ἄν τις » τινὶ, ἵνα ἀφελόμενος λειπήσῃ ὅθεν καὶ τοῦτ' εἴρηται.

» Πολλοῖς ὁ δαίμων οὐ κατ' εὐνοίαν φέρων
» Μέγαλα δίδωσιν εὐτυχήματ', ἀλλ ἵνα
» Τὰς συμφορὰς λάβωσιν ἐπιφανεστέρας.

» *Id est : Veluti si quis alicui aliquid det, ut (postea) hoc*

» *(ipsi) erepto (ipsum) afficiat dolore. Unde etiam illud est* » *dictum :*

» Bona magna multis non amicus dat deus,
» Insigniore ut rursus his privet malo. »

Toutes ces objections roulent presque sur le même sophisme; elles changent et estropient le fait, elles ne rapportent les choses qu'à demi. Dieu a soin des hommes, il aime le genre humain, il lui veut du bien, rien de si vrai. Cependant il laisse tomber les hommes, il les laisse souvent périr, il leur donne des biens qui tournent à leur perte; et lorsqu'il rend quelqu'un heureux, c'est après bien des souffrances. Où est son affection, où est sa bonté, ou bien où est sa puissance? Vaines objections qui suppriment le principal, qui dissimulent que c'est de Dieu qu'on parle. Il semble que ce soit une mère, un tuteur, un gouverneur, dont le soin presque unique regarde l'éducation, la conservation, le bonheur de la personne dont il s'agit, et qui négligent leur devoir. Dieu a soin de l'univers; il ne néglige rien, il choisit le meilleur absolument. Si quelqu'un est méchant et malheureux avec cela, il lui appartenait de l'être. Dieu, dit-on, pouvait donner le bonheur à tous; il le pouvait donner promptement et facilement, et sans se faire aucune incommodité, car il peut tout. Mais le doit-il? Puisqu'il ne le fait point, c'est une marque qu'il le devait faire tout autrement. D'en inférer ou que c'est à regret et par un défaut de force qu'il manque de rendre les hommes heureux, et de donner le bien d'abord et sans mélange de mal; ou bien qu'il manque de bonne volonté pour le donner purement et tout de bon, c'est comparer notre vrai Dieu avec le dieu d'Hérodote, plein d'envie, ou avec le démon du poëte, dont Aristote rapporte les iambes que nous venons de traduire en latin, qui donne des biens afin qu'il afflige davantage en les ôtant. C'est se jouer de Dieu par des anthropomorphismes perpétuels; c'est le représenter comme un homme qui se doit tout entier à l'affaire dont il s'agit, qui ne doit l'exercice principal de sa bonté qu'aux seuls objets qui nous sont connus, et qui manque de capacité ou de bonne volonté. Dieu n'en manque pas; il pourrait faire le bien que nous souhaiterions : il le veut même, en le prenant détaché; mais il ne doit point le faire préférablement à d'autres biens plus grands qui s'y opposent. Au reste, on n'a aucun

sujet de se plaindre de ce qu'on ne parvient ordinairement au salut que par bien des souffrances et en portant la croix de Jésus-Christ; ces maux servent à rendre les élus imitateurs de leur maître et à augmenter leur bonheur.

123. VIII. « La plus grande et la plus solide gloire que celui » qui est le maître des autres puisse acquérir est de maintenir » parmi eux la vertu, l'ordre, la paix, le contentement d'esprit. » La gloire qu'il tirerait de leur malheur ne saurait être qu'une » fausse gloire. »

Si nous connaissions la cité de Dieu telle qu'elle est, nous verrions que c'est le plus parfait état qui puisse être inventé; que la vertu et le bonheur y règnent, autant qu'il se peut, suivant les lois du meilleur; que le péché et le malheur (que des raisons de l'ordre suprême ne permettaient point d'exclure entièrement de la nature des choses) n'y sont presque rien en comparaison du bien, et servent même à de plus grands biens. Or, puisque ces maux devaient exister, il fallait bien qu'il y eût quelques-uns qui y fussent sujets; et nous sommes ces quelques-uns. Si c'étaient d'autres, n'y aurait-il pas la même apparence du mal? ou plutôt, ces autres ne seraient-ils pas ce qu'on appelle nous? Lorsque Dieu tire quelque gloire du mal pour l'avoir fait servir à un plus grand bien, il l'en devait tirer. Ce n'est donc pas une fausse gloire, comme serait celle d'un prince qui bouleverserait son État pour avoir l'honneur de le redresser.

124. IX. « Le plus grand amour que ce maître-là puisse té- » moigner pour la vertu, est de faire, s'il le peut, qu'elle soit » toujours pratiquée sans aucun mélange de vice. S'il lui est aisé » de procurer à ses sujets cet avantage, et que néanmoins il » permette au vice de lever la tête, sauf à le punir enfin après » l'avoir toléré longtemps, son affection pour la vertu n'est point » la plus grande que l'on puisse concevoir; elle n'est donc pas » infinie. »

Je ne suis pas encore à la moitié des dix-neuf maximes, et je me lasse déjà de réfuter et de répondre toujours à la même chose. M. Bayle multiplie sans nécessité ses maximes prétendues, opposées à nos dogmes. Quand on détache les choses liées ensemble, les parties de leur tout, le genre humain de l'univers, les attributs de Dieu les uns des autres, la puissance de la sagesse, il est permis

de dire que Dieu peut faire que la vertu soit dans le monde sans aucun mélange de vice, et même qu'il le peut faire aisément. Mais, puisqu'il a permis le vice, il faut que l'ordre de l'univers, trouvé préférable à tout autre plan, l'ait demandé. Il faut juger qu'il n'est pas permis de faire autrement, puisqu'il n'est pas possible de faire mieux. C'est une nécessité hypothétique, une nécessité morale, laquelle, bien loin d'être contraire à la liberté, est l'effet de son choix. *Quæ rationi contraria sunt, ea nec fieri a sapiente posse credendum est.* L'on objecte ici que l'affection de Dieu pour la vertu n'est donc pas la plus grande qu'on puisse concevoir, qu'elle n'est pas infinie. On y a déjà répondu sur la seconde maxime, en disant que l'affection de Dieu pour quelque chose créée que ce soit est proportionnée au prix de la chose. La vertu est la plus noble qualité des choses créées, mais ce n'est pas la seule bonne qualité des créatures; il y a une infinité d'autres qui attirent l'inclination de Dieu : de toutes ces inclinations résulte le plus de bien qu'il se peut; et il se trouve que s'il n'y avait que vertu, s'il n'y avait que créatures raisonnables, il y aurait moins de bien. Midas se trouva moins riche quand il n'eut que de l'or. Outre que la sagesse doit varier. Multiplier uniquement la même chose, quelque noble qu'elle puisse être, ce serait une superfluité, ce serait une pauvreté : avoir mille Virgiles bien reliés dans sa bibliothèque, chanter toujours les airs de l'opéra de Cadmus et d'Hermione, casser toutes les porcelaines pour n'avoir que des tasses d'or, n'avoir que des boutons de diamants, ne manger que des perdrix, ne boire que du vin de Hongrie ou de Shiras; appellerait-on cela raison? La nature a eu besoin d'animaux, de plantes, de corps inanimés; il y a dans ces créatures non raisonnables des merveilles qui servent à exercer la raison. Que ferait une créature intelligente, s'il n'y avait point de choses non intelligentes? à quoi penserait-elle, s'il n'y avait ni mouvement, ni matière, ni sens? Si elle n'avait que des pensées distinctes, ce serait un dieu, sa sagesse serait sans bornes; c'est une des suites de mes méditations. Aussitôt qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matière. Car ces pensées confuses viennent du rapport de toutes les choses entre elles suivant la durée et l'étendue. C'est ce qui fait que dans ma philosophie il n'y a point de créature raisonnable sans quelque corps organique, et qu'il n'y a point d'esprit créé qui soit entièrement

détaché de la matière. Mais ces corps organiques ne diffèrent pas moins en perfection que les esprits à qui ils appartiennent. Donc, puisqu'il faut à la sagesse de Dieu un monde de corps, un monde de substances capables de perception et incapables de raison; enfin, puisqu'il fallait choisir de toutes les choses ce qui faisait le meilleur effet ensemble, et que le vice y est entré par cette porte, Dieu n'aurait pas été parfaitement bon, parfaitement sage, s'il l'avait exclu.

125. X. « La plus grande haine que l'on puisse témoigner » pour le vice n'est pas de le laisser régner fort longtemps, » et puis de le châtier; mais de l'écraser avant sa naissance, » c'est-à-dire d'empêcher qu'il ne se montre nulle part. Un roi, » par exemple, qui mettrait un si bon ordre dans ses finances qu'il » ne s'y commît jamais aucune malversation, ferait paraître plus » de haine pour l'injustice des partisans, que si, après avoir » souffert qu'ils s'engraissassent du sang du peuple, il les faisait » pendre. »

C'est toujours la même chanson, c'est un anthropomorphisme tout pur. Un roi ordinairement ne doit rien avoir plus à cœur que d'exempter ses sujets de l'oppression. Un de ses plus grands intérêts, c'est de mettre bon ordre à ses finances. Cependant il y a des temps où il est obligé de tolérer le vice et les désordres. On a une grande guerre sur les bras, on se trouve épuisé, on n'a pas des généraux à choisir, il faut ménager ceux que l'on a, et qui ont une grande autorité parmi les soldats; un Braccio, un Sforza, un Walstein. On manque d'argent aux plus pressants besoins, il faut recourir à de gros financiers qui ont un crédit établi, et il faut conniver en même temps à leurs malversations. Il est vrai que cette malheureuse nécessité vient le plus souvent des fautes précédentes. Il n'en est pas de même de Dieu. Il n'a besoin de personne, il ne fait aucune faute, il fait toujours le meilleur. On ne peut pas même souhaiter que les choses aillent mieux lorsqu'on les entend, et ce serait un vice dans l'auteur des choses s'il en voulait exclure le vice qui s'y trouve. Cet état d'un parfait gouvernement, où l'on veut et fait le bien autant qu'il est possible, où le mal même sert au plus grand bien, est-il comparable avec l'état d'un prince dont les affaires sont délabrées, et qui se sauve comme il peut? ou avec celui d'un prince qui favorise l'oppression pour la punir,

et qui se plaît à voir les petits à la besace et les grands sur l'échafaud?

126. XI. « Un maître attaché aux intérêts de la vertu et au bien » de ses sujets donne tous ses soins à faire en sorte qu'ils ne » désobéissent jamais à ses lois ; et, s'il faut qu'il les châtie pour » leur désobéissance, il fait en sorte que la peine les guérisse de » l'inclination au mal, et rétablisse dans leur âme une ferme et » constante disposition au bien, tant s'en faut qu'il veuille que la » peine de la faute les incline de plus en plus vers le mal. »

Pour rendre les hommes meilleurs, Dieu fait tout ce qui se doit et même tout ce qui se peut de son côté, sauf ce qui se doit. Le but le plus ordinaire de la punition est l'amendement, mais ce n'est pas le but unique, ni celui qu'il se propose toujours. J'en ai dit un mot ci-dessus. Le péché originel, qui rend les hommes inclinés au mal, n'est pas une simple peine du premier péché, il en est une suite naturelle. On en a dit aussi un mot en faisant une remarque sur la quatrième proposition théologique. C'est comme l'ivresse, qui est une peine de l'excès de boire, et en est en même temps une suite naturelle qui porte facilement à de nouveaux péchés.

127. XII. « Permettre le mal que l'on pourrait empêcher, c'est » ne se soucier point qu'il se commette ou qu'il ne se commette » pas, ou souhaiter même qu'il se commette. »

Point du tout. Combien de fois les hommes permettent-ils des maux qu'ils pourraient empêcher s'ils tournaient tous leurs efforts de ce côté-là? Mais d'autres soins plus importants les en empêchent. On prendra rarement la résolution de redresser les désordres de la monnaie pendant qu'on a une grande guerre sur les bras. Et ce que fit là-dessus un parlement d'Angleterre un peu avant la paix de Riswick sera plus loué qu'imité. En peut-on conclure que l'Etat ne se soucie pas de ce désordre ou même qu'il le souhaite? Dieu a une raison bien plus forte, et bien plus digne de lui, de tolérer les maux. Non-seulement il en tire de plus grands biens, mais encore il les trouve liés avec les plus grands de tous les biens possibles : de sorte que ce serait un défaut de ne les point permettre.

128. XIII. « C'est un très-grand défaut dans ceux qui gouver- » nent de ne se soucier point qu'il y ait ou qu'il n'y ait point de

» désordre dans leurs Etats. Le défaut est encore plus grand s'ils y » veulent et s'ils y souhaitent du désordre. Si par des voies cachées » et indirectes, mais infaillibles, ils excitaient une sédition dans » leurs Etats pour les mettre à deux doigts de leur ruine, afin de » se procurer la gloire de faire voir qu'ils ont le courage et la pru- » dence nécessaires pour sauver un grand royaume prêt à périr, » ils seraient très-condamnables. Mais s'ils excitaient cette sédition » parce qu'il n'y aurait d'autre moyen que celui-là de prévenir la » ruine totale de leurs sujets et d'affermir sur de nouveaux fonde- » ments et pour plusieurs siècles la félicité des peuples, il faudrait » plaindre la malheureuse nécessité (voyez ci-dessus, p. 123, 125, » 185, ce qui a été dit de la force de la nécessité) où ils auraient » été réduits, et les louer de l'usage qu'ils en auraient fait. »

Cette maxime, avec plusieurs autres qu'on étale ici, n'est point applicable au gouvernement de Dieu. Outre que ce n'est qu'une très-petite partie de son royaume dont on nous objecte les désordres, il est faux qu'il ne se soucie point des maux, qu'il les souhaite, qu'il les fasse naître, pour avoir la gloire de les apaiser. Dieu veut l'ordre et le bien; mais il arrive quelquefois que ce qui est désordre dans la partie est ordre dans le tout. Nous avons déjà allégué cet axiome de droit : *Incivile est nisi tota lege inspecta judicare*. La permission des maux vient d'une espèce de nécessité morale : Dieu y est obligé par sa sagesse et par sa bonté; cette nécessité est heureuse, au lieu que celle du prince dont parle la maxime est malheureuse. Son Etat est un des plus corrompus, et le gouvernement de Dieu est le meilleur qui soit possible.

129. XIV. « La permission d'un certain mal n'est excusable que » lorsqu'on n'y saurait remédier sans introduire un plus grand » mal; mais elle ne saurait être excusable dans ceux qui ont en » main un remède très-efficace contre ce mal, et contre tous les » autres maux qui pourraient naître de la suppression de celui-ci. »

La maxime est vraie, mais elle ne peut pas être alléguée contre le gouvernement de Dieu. La suprême raison l'oblige de permettre le mal. Si Dieu choisissait ce qui ne serait pas le meilleur absolument et en tout, ce serait un plus grand mal que tous les maux particuliers qu'il pourrait empêcher par ce moyen. Ce mauvais choix renverserait sa sagesse ou sa bonté.

130. XV. « L'être infiniment puissant et créateur de la matière

» et des esprits fait tout ce qu'il veut de cette matière et de ces
» esprits. Il n'y a point de situation et de figure qu'il ne puisse
» communiquer aux esprits. S'il permettait donc un mal physique
» ou un mal moral, ce ne serait pas à cause que sans cela quelque
» autre mal physique ou moral encore plus grand serait tout à fait
» inévitable. Nulle des raisons du mélange du bien et du mal, fon-
» dées sur la limitation des forces des bienfaiteurs, ne lui saurait
» convenir. »

Il est vrai que Dieu fait de la matière et des esprits tout ce qu'il veut; mais il est comme un bon sculpteur qui ne veut faire de son bloc de marbre que ce qu'il juge le meilleur, et qui en juge bien. Dieu fait de la matière la plus belle de toutes les machines possibles; il fait des esprits le plus beau de tous les gouvernements concevables; et par-dessus tout cela, il établit pour leur union la plus parfaite de toutes les harmonies, suivant le système que j'ai proposé. Or, puisque le mal physique et le mal moral se trouvent dans ce parfait ouvrage, on en doit juger (contre ce que M. Bayle assure ici) que sans cela un mal encore plus grand aurait été tout à fait inévitable. Ce mal si grand serait que Dieu aurait mal choisi, s'il avait choisi autrement qu'il n'a fait. Il est vrai que Dieu est infiniment puissant, mais sa puissance est indéterminée; la bonté et la sagesse jointes la déterminent à produire le meilleur. M. Bayle fait ailleurs une objection qui lui est particulière, qu'il tire des sentiments des cartésiens modernes, qui disent que Dieu pouvait donner aux âmes les pensées qu'il voulait, sans les faire dépendre d'aucun rapport aux corps; par ce moyen on épargnerait aux âmes un grand nombre de maux qui ne viennent que du dérangement des corps. On en parlera davantage plus bas; maintenant il suffit de considérer que Dieu ne saurait établir un système mal lié et plein de dissonances. La nature des âmes est en partie de représenter les corps.

131. XVI. « On est autant la cause d'un événement lorsqu'on
» le procure par des voies morales que lorsqu'on le procure par des
» voies physiques. Un ministre d'Etat qui, sans sortir de son
» cabinet et se servant seulement des passions des directeurs d'une
» cabale, renverserait tous leurs complots, ne serait pas moins
» l'auteur de la ruine de cette cabale que s'il la détruisait par des
» coups de main. »

Je n'ai rien à dire contre cette maxime. On impute toujours le mal aux causes morales, et on ne l'impute pas toujours aux causes physiques. J'y remarque seulement que si je ne pouvais empêcher le péché d'autrui qu'en commettant moi-même un péché, j'aurais raison de le permettre, et je n'en serais point complice, ni cause morale. En Dieu, tout défaut tiendrait lieu de péché; il serait même plus que le péché, car il détruirait la divinité. Et ce serait un grand défaut à lui de ne point choisir le meilleur; je l'ai déjà dit plusieurs fois. Il empêcherait donc le péché par quelque chose de plus mauvais que tous les péchés.

132. XVII. « C'est tout la même chose, d'employer une cause » nécessaire et d'employer une cause libre, en choisissant les mo- » ments où on la connaît déterminée. Si je suppose que la poudre » à canon a le pouvoir de s'allumer ou de ne s'allumer pas quand » le feu la touche, et que je sache certainement qu'elle sera d'hu- » meur à s'allumer à huit heures du matin, je serai autant la cause » de ses effets en y appliquant le feu à cette heure-là, que je le » serais dans la supposition véritable qu'elle est une cause néces- » saire. Car à mon égard elle ne serait plus une cause libre; je la » prendrais dans le moment où je la saurais nécessitée par son » propre choix. Il est impossible qu'un être soit libre ou indifférent » à l'égard de ce à quoi il est déjà déterminé, et quant au temps où » il y est déterminé. Tout ce qui existe, existe nécessairement pen- » dant qu'il existe. » (Τὸ εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ὅταν ᾖ, ἀνάγκη : *Necesse est id quod non est, quando est, esse; et id quod non est, quando est, non esse.* Aristote, *de Interpret.*, cap. 9). « Les nominaux ont adopté cette maxime d'Aristote. » Scot et plusieurs autres scolastiques semblent la rejeter, mais au » fond leurs distinctions reviennent à la même chose. Voyez les » jésuites de Conimbre sur cet endroit d'Aristote, p. 380, seqq. »

Cette *maxime* peut passer aussi, je voudrais seulement changer quelque chose dans les phrases; je ne prendrais point *libre* et *indifférent* pour une même chose, et ne ferais point opposition entre *libre* et *déterminé*. On n'est jamais parfaitement indifférent d'une indifférence d'équilibre; on est toujours plus incliné et par conséquent plus déterminé d'un côté que d'un autre, mais on n'est jamais nécessité aux choix qu'on fait. J'entends ici une *nécessité* absolue et *métaphysique;* car il faut avouer que Dieu, que le sage, est porté

au meilleur par une nécessité *morale*. Il faut avouer aussi qu'on est nécessité au choix par une nécessité hypothétique. Lorsqu'on fait le choix actuellement et même auparavant, on y est nécessité par la vérité même de la futurition, puisqu'on le fera. Ces nécessités hypothétiques ne nuisent point. J'en ai assez parlé ci-dessus.

133. XVIII. « Quand tout un grand peuple s'est rendu coupable » de rébellion, ce n'est point assez de clémence que de pardonner » à la cent millième partie, et de faire mourir tout le reste, sans » excepter les enfants à la mamelle. »

Il semble qu'on suppose qu'il y a cent mille fois plus de damnés que de sauvés, et que les enfants morts sans baptême sont du nombre des premiers. L'un et l'autre est contredit, et surtout la damnation de ces enfants. J'en ai parlé ci-dessus. M. Bayle presse la même objection ailleurs. (Réponse au provincial, ch. 178, p. 1223, t. 3.) « Nous voyons manifestement, dit-il, qu'un sou- » verain qui veut exercer et la justice et la clémence, lorsqu'une » ville s'est soulevée, doit se contenter de la punition d'un petit » nombre de mutins et pardonner à tous les autres; car, si le » nombre de ceux qui sont châtiés est comme mille à un en com- » paraison de ceux à qui il fait grâce, il ne peut passer pour » débonnaire, et il passe pour cruel. Il passerait à coup sûr pour » un tyran abominable, s'il choisissait des châtiments de longue » durée, et s'il n'épargnait le sang que parce qu'il serait persuadé » qu'on aimerait mieux la mort qu'une vie misérable, et si enfin » l'envie de se venger avait plus de part à ses rigueurs que l'envie » de faire servir au bien public la peine qu'il ferait porter à presque » tous les rebelles. Les malfaiteurs que l'on exécute sont censés » expier leurs crimes si pleinement par la perte de la vie, que le » public n'en demande pas davantage, qu'il s'indigne quand les » bourreaux sont maladroits. On les lapiderait si l'on savait que » expressément ils donnent plusieurs coups de hache; et les juges » qui assistent à l'exécution ne seraient pas hors de péril, si l'on » croyait qu'ils se plaisent à ce mauvais jeu des bourreaux et qu'ils » les ont exhortés sous main à s'en servir. (Notez qu'on ne doit pas » entendre ceci dans l'universalité à la rigueur. Il y a des cas où le » peuple approuve qu'on fasse mourir à petit feu certains criminels, » comme quand François Ier fit ainsi mourir quelques personnes » accusées d'hérésie, après les fameux placards de l'an 1534. On

» n'eut aucune pitié pour Ravaillac, qui fut tourmenté en plusieurs » manières horribles. Voyez le *Mercure français*, t. 1, fol. m. 455 » et suiv. Voyez aussi Pierre Matthieu, dans son *Histoire de la » mort de Henri IV*, et n'oubliez pas ce qu'il dit, p. m. 99, touchant » ce que les juges discutèrent à l'égard du supplice de ce parricide.) » Enfin il est d'une notoriété qui n'a presque point d'égale que les » souverains qui se régleraient sur saint Paul, je veux dire condam- » neraient au dernier supplice tous ceux qu'il condamne à la mort » éternelle, passeraient pour ennemis du genre humain et pour » destructeurs des sociétés. Il est incontestable que leurs lois, bien » loin d'être propres, selon le but des législateurs, à maintenir la » société, en seraient la ruine entière (appliquez ces paroles de » Pline le Jeune, epist. 22, lib. 8 : *Mandemus memoriæ quod vir » mitissimus, et ob hoc quoque maximus, Thrasea crebro » discere solebat : Qui vitia odit, homines odit*). » Il ajoute qu'on disait des lois de Dracon, législateur des Athéniens, qu'elles n'avaient pas été écrites avec de l'encre, mais avec du sang, parce qu'elles punissaient tous les péchés du dernier supplice, et que la damnation est un supplice infiniment plus grand que la mort. Mais il faut considérer que la damnation est une suite du péché; et je répondis autrefois à un ami, qui m'objecta la disproportion qu'il y a entre une peine éternelle et un crime borné, qu'il n'y a point d'injustice quand la continuation de la peine n'est qu'une suite de la continuation du péché : j'en parlerai encore plus bas. Pour ce qui est du nombre des damnés, quand il serait incomparablement plus grand parmi les hommes que le nombre des sauvés, cela n'empêcherait point que dans l'univers les créatures heureuses ne l'emportassent infiniment par leur nombre sur celles qui sont malheureuses. Quant à l'exemple d'un prince qui ne permet que les chefs des rebelles, ou d'un général qui fait décimer un régiment, ces exemples ne tirent point à conséquence ici. L'intérêt propre oblige le prince et le général de pardonner aux coupables, quand même ils demeureraient méchants; Dieu ne pardonne qu'à ceux qui deviennent meilleurs : il peut les discerner, et cette sévérité est plus conforme à la justice parfaite. Mais si quelqu'un demande pourquoi Dieu ne donne pas à tous la grâce de la conversion, il tombe dans une autre question qui n'a point de rapport à la maxime présente. Nous y avons déjà répondu en quelque façon, non pas pour trouver

les raisons de Dieu, mais pour montrer qu'il n'en saurait manquer et qu'il n'y en a point de contraires qui puissent être valables. Au reste nous savons qu'on détruit quelquefois des villes entières, et qu'on fait passer les habitants au fil de l'épée pour donner de la terreur aux autres. Cela peut servir à abréger une grande guerre ou rébellion, et c'est épargner le sang en le répandant; il n'y a point là de décimation. Nous ne pouvons point assurer, à la vérité, que les méchants de notre globe sont punis si sévèrement pour intimider les habitants des autres globes et pour les rendre meilleurs; mais assez d'autres raisons de l'harmonie universelle qui nous sont inconnues, parce que nous ne connaissons pas assez l'étendue de la cité de Dieu, ni la forme de la république générale des esprits, non plus que toute l'architecture des corps, peuvent faire le même effet.

134. XIX. « Les médecins qui, parmi beaucoup de remèdes » capables de guérir un malade, et dont il y en a plusieurs qu'ils » seraient fort assurés qu'il prendrait avec plaisir, choisiraient » précisément celui qu'ils sauraient qu'il refuserait de prendre, » auraient beau l'exhorter et le prier de ne le refuser pas, on aurait » néanmoins un juste sujet de croire qu'ils n'auraient aucune envie » de le guérir; car, s'ils souhaitaient de le faire, ils lui choisiraient » l'une de ces bonnes médecines qu'ils sauraient qu'il voudrait bien » avaler. Que si d'ailleurs ils savaient que le refus du remède qu'ils » lui offriraient augmenterait sa maladie jusqu'à la rendre mor- » telle, on ne pourrait s'empêcher de dire qu'avec toutes leurs » exhortations, ils ne laisseraient pas de souhaiter la mort du » malade. »

Dieu veut sauver tous les hommes; cela veut dire qu'il les sauverait si les hommes ne l'empêchaient pas eux-mêmes, et ne refusaient pas de recevoir ses grâces; et il n'est point obligé ni porté par la raison à surmonter toujours leur mauvaise volonté. Il le fait pourtant quelquefois, lorsque des raisons supérieures le permettent, et lorsque sa volonté conséquente et décrétoire, qui résulte de toutes ses raisons, le détermine à l'élection d'un certain nombre d'hommes. Il donne des secours à tous pour se convertir et pour persévérer, et ces secours sont suffisants dans ceux qui ont bonne volonté, mais ils ne sont pas toujours suffisants pour la donner. Les hommes obtiennent cette bonne volonté, soit par des secours particuliers, soit par des circonstances qui font réussir les secours

généraux. Il ne peut s'empêcher d'offrir encore des remèdes qu'il sait qu'on refusera et qu'on en sera plus coupable; mais voudra-t-on que Dieu soit injuste, afin que l'homme soit moins criminel? Outre que les grâces qui ne servent pas à l'un peuvent servir à l'autre, et servent même toujours à l'intégrité du plan de Dieu, le mieux conçu qu'il se puisse. Dieu ne donnera-t-il point la pluie, parce qu'il y a des lieux bas qui en seront incommodés? Le soleil ne luira-t-il pas autant qu'il faut pour le général, parce qu'il y a des endroits qui en seront trop desséchés? Enfin toutes les comparaisons dont parlent ces maximes que M. Bayle vient de donner d'un médecin, d'un bienfaiteur, d'un ministre d'État, d'un prince, clochent fort, parce qu'on connaît leurs devoirs, et ce qui peut et doit être l'objet de leurs soins; ils n'ont presque qu'une affaire, et ils y manquent souvent par négligence ou par malice. L'objet de Dieu a quelque chose d'infini, ses soins embrassent l'univers; ce que nous en connaissons n'est presque rien, et nous voudrions mesurer sa sagesse et sa bonté par notre connaissance : quelle témérité, ou plutôt quelle absurdité! Les objections supposent faux; il est ridicule de juger du droit quand on ne connaît point le fait. Dire avec saint Paul : *O altitudo divitiarum et sapientiæ*, ce n'est point renoncer à la raison, c'est employer plutôt les raisons que nous connaissons; car elles nous apprennent cette immensité de Dieu dont l'apôtre parle; mais c'est avouer notre ignorance sur les faits, c'est reconnaître cependant, avant que de voir, que Dieu fait tout le mieux qu'il est possible, suivant la sagesse infinie qui règle ses actions. Il est vrai que nous en avons déjà des preuves et des essais devant nos yeux, lorsque nous voyons quelque tout accompli en soi, et isolé, pour ainsi dire, parmi les ouvrages de Dieu. Un tel tout, formé, pour ainsi dire, de la main de Dieu, est une plante, un animal, un homme. Nous ne saurions assez admirer la beauté et l'artifice de sa structure. Mais lorsque nous voyons quelque os cassé, quelque morceau de chair des animaux, quelque brin d'une plante, il n'y paraît que du désordre, à moins qu'un excellent anatomiste ne le regarde; et celui-là même n'y reconnaîtrait rien, s'il n'avait vu auparavant des morceaux semblables attachés à leur tout. Il en est de même du gouvernement de Dieu : ce que nous en pouvons voir jusqu'ici n'est pas un assez gros morceau pour y reconnaître la beauté et l'ordre du tout. Ainsi la nature même des

choses porte que cet ordre de la cité divine, que nous ne voyons pas encore ici-bas, soit un objet de notre foi, de notre espérance, de notre confiance en Dieu. S'il y en a qui en jugent autrement, tant pis pour eux, ce sont des mécontents dans l'État du plus grand et du meilleur de tous les monarques, et ils ont tort de ne point profiter des échantillons qu'il leur a donnés de sa sagesse et de sa bonté infinie pour se faire connaître, non-seulement admirable, mais encore aimable au delà de toutes choses.

135. J'espère qu'on trouvera que rien de ce qui est compris dans ces dix-neuf maximes de M. Bayle, que nous venons de considérer, n'est demeuré sans une réponse nécessaire. Il y a de l'apparence qu'ayant souvent médité auparavant sur cette matière, il y aura mis ce qu'il croyait le plus fort touchant la cause morale du mal moral. Il se trouve pourtant encore là-dessus par-ci par-là plusieurs endroits dans ses ouvrages qu'il sera bon de ne point passer sous silence. Il exagère bien souvent la difficulté qu'il croit qu'il y a de mettre Dieu à couvert de l'imputation du péché. Il remarque (Rép. au prov., ch. 161, p. 1024) que Molina, s'il a accordé le libre arbitre avec la prescience, n'a point accordé la bonté et la sainteté de Dieu avec le péché. Il loue la sincérité de ceux qui avouent rondement, comme il veut que Piscator l'ait fait, que tout retombe enfin sur la volonté de Dieu, et qui prétendent que Dieu ne laisserait pas d'être juste quand même il serait l'auteur du péché, quand même il condamnerait des innocents. Et de l'autre côté ou en d'autres endroits, il semble qu'il applaudit davantage aux sentiments de ceux qui sauvent sa bonté aux dépens de sa grandeur, comme fait Plutarque dans son livre contre les stoïciens. « Il était » plus raisonnable, dit-il, de dire, avec les épicuriens, que des » parties innombrables, ou des atomes voltigeant au hasard par » un espace infini, prévalant par leur force à la faiblesse de Jupi- » ter, fissent malgré lui et contre sa nature et volonté beaucoup de » choses mauvaises et absurdes, que de demeurer d'accord qu'il » n'y a ni confusion ni méchanceté dont il ne soit l'auteur. » Ce qui se peut dire pour l'un et pour l'autre de ces partis des stoïciens ou des épicuriens paraît avoir porté M. Bayle à l'ἐπέχειν des pyrrhoniens, à la suspension de son jugement par rapport à la raison, tant que la foi est mise à part, à laquelle il professe de se soumettre sincèrement.

136. Cependant, poursuivant ces raisonnements, il est allé jusqu'à vouloir quasi faire ressusciter et renforcer ceux des sectateurs de Manès, hérétique persan du troisième siècle du christianisme, ou d'un certain Paul, chef des manichéens, en Arménie, dans le VIIe siècle, qui leur fit donner le nom de *pauliciens*. Tous ces hérétiques renouvelèrent ce qu'un ancien philosophe de la haute Asie connu sous le nom de Zoroastre avait enseigné, à ce qu'on dit, de deux principes intelligents de toutes choses, l'un bon, l'autre mauvais; dogme qui était peut-être venu des Indiens, où il y a encore quantité de gens attachés à cette erreur, fort propre à surprendre l'ignorance et la superstition humaine, puisque quantité de peuples barbares, même dans l'Amérique, ont donné là-dedans sans avoir eu besoin de philosophie. Les Slaves, chez Helmold, avaient leur *Zenebog*, c'est-à-dire dieu noir. Les Grecs et les Romains, tout sages qu'ils paraissent, avaient un Vejovis ou Anti-Jupiter, nommé autrement Pluton, et quantité d'autres divinités malfaisantes. La déesse Némésis se plaisait à abaisser ceux qui étaient trop heureux, et Hérodote insinue en quelques endroits qu'il croyait que toute la divinité est envieuse, ce qui ne s'accorde pourtant point avec la doctrine des deux principes.

137. Plutarque, dans son traité d'Isis et d'Osiris, ne connaît point d'auteur plus ancien qui les ait enseignés que Zoroastre le magicien, comme il l'appelle. Trogus ou Justin en fait un roi des Bactriens, que Ninus ou Sémiramis vainquirent; il lui attribue la connaissance de l'astronomie et l'invention de la magie; mais cette magie était apparemment la religion des adorateurs du feu, et il paraît qu'il considérait la lumière ou la chaleur comme le bon principe; mais il y ajoutait le mauvais, c'est-à-dire l'opacité, les ténèbres, le froid. Pline rapporte le témoignage d'un certain Hermippe, interprète des livres de Zoroastre, qui le faisait disciple en l'art magique d'un nommé Azonace, pourvu que ce nom ne soit corrompu de celui d'Oromase, dont nous parlerons tantôt, et que Platon dans l'Alcibiade fait père de Zoroastre. Les Orientaux modernes appellent *Zerdust* celui que les Grecs appelaient Zoroastre; on le fait répondre à Mercure, parce que le mercredi en a son nom chez quelques peuples. Il est difficile de débrouiller son histoire et le temps auquel il a vécu. Suidas le fait antérieur de cinq cents ans à la prise de Troie; des anciens chez Pline et chez Plutarque en

disent dix fois autant. Mais Xanthus le Lydien, dans la préface de Diogène Laërce, ne le fait antérieur que de six cents ans à l'expédition de Xerxès. Platon déclare dans le même endroit, comme M. Bayle le remarque, que la magie de Zoroastre n'était autre chose que l'étude de la religion. M. Hyde, dans son livre de la religion des anciens Perses, tâche de la justifier et de la laver, non-seulement du crime de l'impiété, mais encore de celui de l'idolâtrie. Le culte du feu était reçu chez les Perses et chez les Chaldéens; on croit qu'Abraham le quitta en sortant d'Ur en Chaldée. Mithra était le soleil et il était aussi le dieu des Perses, et au rapport d'Ovide on lui sacrifiait des chevaux :

> Placat equo Persis radiis Hyperiona cinctum,
> Ne detur celeri victima tarda Deo.

Mais M. Hyde croit qu'ils ne se servaient du soleil et du feu dans leur culte que comme de symboles de la divinité. Peut-être faut-il distinguer, comme ailleurs, entre les sages et le peuple. Il y a dans les admirables ruines de Persépolis ou de Tschelminaar, qui veut dire quarante colonnes, des représentations de leurs cérémonies en sculpture. Un ambassadeur de Hollande les avait fait dessiner avec bien de la dépense par un peintre qui y avait employé un temps considérable; mais je ne sais par quel accident ces dessins tombèrent entre les mains de M. Chardin, connu par ses voyages, suivant ce qu'il en a rapporté lui-même : ce serait dommage s'ils se perdaient. Ces ruines sont un des plus anciens et des plus beaux monuments de la terre, et j'admire à cet égard le peu de curiosité d'un siècle aussi curieux que le nôtre.

138. Les anciens Grecs et les Orientaux modernes s'accordent à dire que Zoroastre appelait le bon dieu *Oromazes* ou plutôt *Oromasdes*, et le mauvais dieu *Arimanius*. Lorsque j'ai considéré que de grands princes de la haute Asie ont eu le nom d'*Hormisdas*, et qu'Irmin ou Hermin a été le nom d'un dieu ou ancien héros des Celto-Scythes, c'est-à-dire des Germains, il m'est venu en pensée que cet Arimanius ou Irmin pourrait avoir été un grand conquérant très-ancien venant de l'Occident; comme Chingis-chan et Tamerlan, venant de l'Orient, l'ont été depuis. Ariman serait donc venu de l'Occident boréal, c'est-à-dire de la Germanie et de la Sarmatie, par les Alains et les Massagètes, faire irruption dans

les États d'un Hormisdas, grand roi dans la haute Asie, comme d'autres Scythes l'ont fait depuis du temps de Cyaxare, roi des Mèdes, au rapport d'Hérodote. Le monarque gouvernant des peuples civilisés, et travaillant à les défendre contre les barbares, aurait passé dans la postérité, parmi les mêmes peuples, pour le bon dieu ; mais le chef de ces ravageurs sera devenu le symbole du mauvais principe : il n'y a rien de si naturel. Il paraît par cette mythologie même que ces deux princes ont combattu longtemps, mais que pas un des deux n'a été vainqueur. Ainsi ils se sont maintenus tous deux, comme les deux principes ont partagé l'empire du monde, selon l'hypothèse attribuée à Zoroastre.

139. Il reste à prouver qu'un ancien dieu ou héros des Germains a été appelé Herman, Ariman ou Irmin. Tacite rapporte que les trois peuples qui composaient la Germanie, les Ingévons, les Istévons et les Herminons ou Hermions, ont été appelés ainsi des trois fils de Mannus. Que cela soit vrai ou non, il a toujours voulu indiquer qu'il y a eu un héros nommé Hermin, dont on lui avait dit que les Herminons étaient nommés. *Herminons*, *Hermenner*, *Hermunduri*, sont la même chose et veulent dire soldats. Encore dans la basse histoire *Arimanni* étaient *viri militares*, et il y a *feudum Arimandiæ* dans le droit lombard.

140. J'ai montré ailleurs qu'apparemment le nom d'une partie de la Germanie a été donné au tout, et que de ces *Herminones* ou *Hermunduri* tous les peuples teutoniques ont été appelés *Hermanni* ou *Germani ;* car la différence de ces deux mots n'est que dans la force de l'aspiration ; comme diffère le commencement dans le *Germani* des Latins et dans le *Hermanos* des Espagnols, ou comme dans le *Gammarus* des Latins et dans le *Hummer* (c'est-à-dire écrevisse de mer) des bas Allemands. Et il est fort ordinaire qu'une partie d'une nation donne le nom au tout, comme tous les Germains ont été appelés Allemands par les Français ; et cependant ce nom n'appartient, selon l'ancien style, qu'aux Souabes et aux Suisses. Et quoique Tacite n'ait pas bien connu l'origine du nom des Germains, il a dit quelque chose de favorable à mon opinion, lorsqu'il marque que c'était un nom qui donnait de la terreur, pris ou donné *ob metum*. C'est qu'il signifie un guerrier : *Heer*, *Hari*, est armée ; d'où vient *Hariban* ou *clameur de haro*, c'est-à-dire un ordre général de se trouver à l'ar-

mée, qu'on a corrompu en *arrière-ban*. Ainsi Hariman ou Ariman, German, Guerreman, est un soldat. Car, comme *Hari*, *Heer* est armée, ainsi *Wehr* signifie armes, *wehren* combattre, faire la guerre; le mot *guerre*, *guerra*, venant sans doute de la même source. J'ai déjà parlé du *feudum Arimandiæ*, et non-seulement Herminons ou Germains ne voulait dire autre chose, mais encore cet ancien Herman, prétendu fils de Mannus, a eu ce nom apparemment comme si on l'avait voulu nommer guerrier par excellence.

141. Or ce n'est pas le passage de Tacite seulement qui nous indique ce dieu ou héros; nous ne pouvons douter qu'il n'y en ait eu un de ce nom parmi ces peuples, puisque Charlemagne a trouvé et détruit proche du Weser la colonne appelée Irmin-Sul, dressée à l'honneur de ce dieu. Et cela joint au passage de Tacite nous fait juger que ce n'a pas été au célèbre Arminus, ennemi des Romains, mais à un héros plus grand et plus ancien, que ce culte se rapportait. Arminius portait le même nom, comme font encore aujourd'hui ceux qui portent celui de Herman. Arminius n'a pas été assez grand, ni assez heureux, ni assez connu par toute la Germanie, pour obtenir l'honneur d'un culte public, même des peuples éloignés, comme des Saxons, qui sont venus longtemps après lui dans le pays des Chérusques. Et notre Arminius, pris pour le mauvais dieu par les Asiatiques, est un surcroît de confirmation pour mon opinion. Car dans ces matières les conjectures se confirment les unes les autres sans aucun cercle de logique, quand leurs fondements tendent à un même but.

142. Il n'est pas incroyable que le Hermes (c'est-à-dire Mercure) des Grecs soit le même Hermin ou Ariman. Il peut avoir été inventeur ou promoteur des arts, et d'une vie un peu plus civilisée parmi ceux de sa nation et dans les pays où il était le maître, pendant qu'il passait pour l'auteur du désordre chez ses ennemis. Que sait-on s'il n'est pas venu jusque dans l'Égypte, comme les Scythes qui poursuivirent Sésostris et vinrent près de là? *Theut*, *Menès* et *Hermes* ont été connus et honorés dans l'Égypte. Ils pourraient être *Thuiscon*, son fils *Mannus*, et *Herman*, fils de Mannus, suivant la généalogie de Tacite. *Menès* passe pour le plus ancien roi des Égyptiens, *Theut* était un nom de Mercure chez eux. Au moins Theut ou Thuiscon, dont Tacite

fait descendre les Germains, et dont les Teutons, *Tuitsche* (c'est-à-dire Germains), ont encore aujourd'hui le nom, est le même avec ce Teutates que Lucain fait adorer par les Gaulois, et que César a pris *pro Dite Patre*, pour Pluton, à cause de la ressemblance de son nom latin avec celui de *Teut* ou *Thiet*, Titan, Theodon, qui a signifié anciennement homme, peuple, et encore un homme excellent (comme le mot Baron), enfin un prince. Et il y a des autorités pour toutes ces significations; mais il ne faut point s'y arrêter ici. M. Otto Sperling, connu par plusieurs savants écrits, mais qui en a encore beaucoup d'autres prêts à paraître, a raisonné dans une dissertation exprès sur le Teutates, dieu des Celtes; et quelques remarques que je lui ai communiquées là-dessus ont été mises dans les Nouvelles littéraires de la mer Baltique, aussi bien que sa réponse. Il prend un peu autrement que moi ce passage de Lucain :

> Teutates pollensque feris altaribus Hesus,
> Et Taranis Scythicæ non mitior ara Dianæ.

Hesus apparemment était le dieu de la guerre, qui était appelé *Ares* des Grecs et *Erich* des anciens Germains, dont il reste encore *Erich-tag*, mardi. Les lettres R et S, qui sont d'un même organe, se changent aisément, par exemple, *Moor* et *Moos*, *Geren* et *Gesen*, *Er war* et *Er was*, *Fer*, *Hierro*, *Eiron*, *Eisen*. *Item Papisius*, *Valesius*, *Fusius*, au lieu de *Papirius*, *Valerius*, *Furius*, chez les anciens Romains. Pour ce qui est de *Taramis* ou peut-être *Taranis*, on sait que *Taran* était le Tonnerre, ou le dieu du *Tonnerre*, chez les anciens Celtes, appelé *Tor* des Germains septentrionaux, d'où les Anglais ont gardé *Thursday*, jeudi, *diem Jovis*. Et le passage de Lucain veut dire que l'autel de *Taran*, dieu des Celtes, n'était pas moins cruel que celui de la Diane Taurique, *Taranis aram non mitiorem ara Dianæ Scythicæ fuisse*.

143. Il n'est pas impossible aussi qu'il y ait eu un temps où des princes occidentaux ou celtes se soient rendus maîtres de la Grèce, de l'Egypte et d'une bonne partie de l'Asie, et que leur culte soit resté dans ces pays-là. Quand on considérera avec quelle rapidité les Huns, les Sarrasins et les Tartares se sont emparés d'une grande partie de notre continent, on s'en étonnera moins; et ce grand nombre de mots de la langue allemande et de la langue

celtique, qui conviennent si bien entre eux, le confirme. Callimaque, dans un hymne à l'honneur d'Apollon, paraît insinuer que les Celtes qui attaquèrent le temple Delphique sous leur Brennus ou chef étaient de la postérité des anciens Titans et Géants qui firent la guerre à Jupiter et aux autres dieux, c'est-à-dire aux princes de l'Asie et de la Grèce. Il se peut que Jupiter soit descendu lui-même des Titans ou Théodons, c'est-à-dire des princes Celto-Scythes antérieurs; et ce que feu M. l'abbé de La Charmoye a recueilli dans ses Origines celtiques s'y accorde, quoiqu'il y ait d'ailleurs des opinions dans cet ouvrage de ce savant auteur qui ne me paraissent point vraisemblables, particulièrement lorsqu'il exclut les Germains du nombre des Celtes, ne s'étant pas assez souvenu des autorités des anciens, et n'ayant pas assez su le rapport de l'ancienne langue gauloise avec la langue germanique. Or les Géants prétendus qui voulaient escalader le ciel étaient de nouveaux Celtes qui allaient sur la piste de leurs ancêtres; et Jupiter, bien que leur parent pour ainsi dire, était obligé de leur résister, comme les Visigoths établis dans les Gaules s'opposaient avec les Romains à d'autres peuples de la Germanie et de la Scythie qui venaient après eux sous la conduite d'Attila, maître alors des nations scythique, sarmatique et germanique, depuis les frontières de la Perse jusqu'au Rhin. Mais le plaisir qu'on sent lorsqu'on croit trouver dans les mythologies des dieux quelque trace de l'ancienne histoire des temps fabuleux m'a emporté peut-être trop loin, et je ne sais si j'aurai mieux rencontré que Goropius Becanus, que Schreckius, que M. Rudbeck, et que M. l'abbé de La Charmoye.

144. Retournons à Zoroastre, qui nous a mené à Oromasdes et à Arimanius, auteurs du bien et du mal, et supposons qu'il les ait considérés comme deux principes éternels, opposés l'un à l'autre, quoiqu'il y ait lieu d'en douter. L'on croit que Marcion, disciple de Cerdon, a été de ce sentiment avant Manès. M. Bayle reconnaît que ces hommes ont raisonné d'une manière pitoyable; mais il croit qu'ils n'ont pas assez connu leurs avantages, ni su faire jouer leur principale machine, qui était la difficulté sur l'origine du mal. Il s'imagine qu'un habile homme de leur parti aurait bien embarrassé les orthodoxes, et il semble que lui-même, faute d'un autre, a voulu se charger d'un soin si peu nécessaire au jugement de bien des gens. « Toutes les hypothèses (dit-il, Dictionn., art. Marcion,

» p. 2039) que les chrétiens ont établies parent mal les coups qu'on » leur porte : elles triomphent toutes quand elles agissent offensi- » vement; mais elles perdent tout leur avantage quand il faut » qu'elles soutiennent l'attaque. » Il avoue que les *dualistes* (comme il les appelle avec M. Hyde), c'est-à-dire les défenseurs de deux principes, auraient bientôt été mis en fuite par des raisons *a priori*, prises de la nature de Dieu; mais il s'imagine qu'ils triomphent à leur tour quand on vient aux raisons *a posteriori*, prises de l'existence du mal.

145. Il en donne un ample détail dans son Dictionnaire, article *Manichéens*, p. 2025, où il faut entrer un peu pour mieux éclaircir toute cette matière. « Les idées les plus sûres et les plus claires de » l'ordre nous apprennent, dit-il, qu'un être qui existe par lui- » même, qui est nécessaire, qui est éternel, doit être unique, in- » fini, tout-puissant, et doué de toutes sortes de perfections. » Ce raisonnement aurait mérité d'être un peu mieux développé. « Il » faut maintenant voir, poursuit-il, si les phénomènes de la nature » se peuvent commodément expliquer par l'hypothèse d'un seul » principe. » Nous l'avons expliqué suffisamment en montrant qu'il y a des cas où quelque désordre dans la partie est nécessaire pour produire le plus grand ordre dans le tout; mais il paraît que M. Bayle y en demande un peu trop, il voudrait qu'on lui montrât en détail comment le mal est lié avec le meilleur projet possible de l'univers, ce qui serait une explication parfaite du phénomène; mais nous n'entreprenons pas de la donner, et n'y sommes pas obligé non plus, car on n'est point obligé à ce qui nous est impossible dans l'état où nous sommes : il nous suffit de faire remarquer que rien n'empêche qu'un certain mal particulier ne soit lié avec ce qui est le meilleur en général. Cette explication imparfaite, et qui laisse quelque chose à découvrir dans l'autre vie, est suffisante pour la solution des objections, mais non pas pour une compréhension de la chose.

146. « Les cieux et tout le reste de l'univers, ajoute M. Bayle, » prêchent la gloire, la puissance, l'unité de Dieu; » il en fallait tirer cette conséquence que c'est (comme j'ai déjà remarqué ci-dessus) parce qu'on voit dans ces objets quelque chose d'entier et d'isolé, pour ainsi dire; et toutes les fois que nous voyons un tel ouvrage de Dieu, nous le trouvons si accompli qu'il en faut admi-

rer l'artifice et la beauté; mais lorsqu'on ne voit pas un ouvrage entier, lorsqu'on n'envisage que des lambeaux et des fragments, ce n'est pas merveille si le bon ordre n'y paraît pas. Le système de nos planètes compose un tel ouvrage isolé, et parfait lorsqu'on le prend à part; chaque plante, chaque animal, chaque homme en fournit un, jusqu'à un certain point de perfection : on y reconnaît le merveilleux artifice de l'auteur; mais le genre humain, en tant qu'il nous est connu, n'est qu'un fragment, qu'une petite portion de la cité de Dieu ou de la république des esprits. Elle a trop d'étendue pour nous, et nous en connaissons trop peu pour en pouvoir remarquer l'ordre merveilleux. « L'homme seul, dit M. Bayle, ce » chef-d'œuvre de son créateur entre les choses visibles, l'homme » seul, dis-je, fournit de très-grandes objections contre l'unité de » Dieu. » Claudien a fait la même remarque en déchargeant son cœur par ces vers connus :

Sæpe mihi dubiam traxit sententia mentem, etc.

Mais l'harmonie qui se trouve dans tout le reste est un grand préjugé qu'elle se trouverait encore dans le gouvernement des hommes, et généralement dans celui des esprits, si le total nous en était connu. Il faudrait juger des ouvrages de Dieu aussi sagement que Socrate jugea de ceux d'Héraclite en disant : Ce que j'en ai entendu me plaît, je crois que le reste ne me plairait pas moins si je l'entendais.

147. Voici encore une raison particulière du désordre apparent dans ce qui regarde l'homme. C'est que Dieu lui fait présent d'une image de la divinité, en lui donnant l'intelligence. Il le laisse faire en quelque façon dans son petit département, *ut Spartam quam nactus est ornet*. Il n'y entre que d'une manière occulte, car il fournit être, force, vie, raison, sans se faire voir. C'est là où le franc arbitre joue son jeu; et Dieu se joue, pour ainsi dire, de ces petits dieux qu'il a trouvé bon de produire, comme nous nous jouons des enfants qui se font des occupations que nous favorisons ou empêchons sous main comme il nous plaît. L'homme est donc comme un petit dieu dans son propre monde, ou microcosme, qu'il gouverne à sa mode; il y fait merveille quelquefois, et son art imite souvent la nature :

Jupiter, in pravo cum cerneret æthera vitro,
Risit, et ad superos talia dicta dedit :
Huccine mortalis progressa potentia, divi?
Jam meus in fragili luditur orbe labor.
Jura poli rerumque fidem legesque deorum
Cuncta syracusius transtulit arte senex.
Quid falso insontem tonitru Salmonea miror,
Æmula naturæ et parva reperta manus!

Mais il fait aussi de grandes fautes, parce qu'il s'abandonne aux passions, et parce que Dieu l'abandonne à son sens : il l'en punit aussi, tantôt comme un père ou précepteur exerçant ou châtiant les enfants, tantôt comme un juste juge punissant ceux qui l'abandonnent; et le mal arrive le plus souvent quand ces intelligences ou leurs petits mondes se choquent entre eux. L'homme s'en trouve mal à mesure qu'il a tort; mais Dieu, par un art merveilleux, tourne tous les défauts de ces petits mondes au plus grand ornement de son grand monde. C'est comme dans ces inventions de perspective où certains beaux dessins ne paraissent que confusion, jusqu'à ce qu'on les rapporte à leur vrai point de vue, ou qu'on les regarde par le moyen d'un certain verre ou miroir. C'est en les plaçant et s'en servant comme il faut qu'on les fait devenir l'ornement d'un cabinet. Ainsi les difformités apparentes de nos petits mondes se réunissent en beautés dans le grand, et n'ont rien qui s'oppose à l'unité d'un principe universel infiniment parfait; au contraire, ils augmentent l'admiration de sa sagesse, qui fait servir le mal au plus grand bien.

148. M. Bayle poursuit : « que l'homme est méchant et malheu-
» reux; qu'il y a partout des prisons et des hôpitaux; que l'his-
» toire n'est qu'un recueil des crimes et des infortunes du genre
» humain. » Je crois qu'il y a en cela de l'exagération : il y a incomparablement plus de bien que de mal dans la vie des hommes, comme il y a incomparablement plus de maisons que de prisons. A l'égard de la vertu et du vice, il y règne une certaine médiocrité. Machiavel a déjà remarqué qu'il y a peu d'hommes fort méchants et fort bons, et que cela fait manquer bien de grandes entreprises. Je trouve que c'est un défaut des historiens qu'ils s'attachent plus au mal qu'au bien. Le but principal de l'histoire, aussi bien que de la poésie, doit être d'enseigner la prudence et la vertu par des exemples, et puis de montrer le vice d'une ma-

nière qui en donne de l'aversion, et qui porte ou serve à l'éviter.

149. M. Bayle avoue « qu'on trouve partout et du bien moral et » du bien physique, quelques exemples de vertu, quelques exem- » ples de bonheur, et que c'est ce qui fait la difficulté; car, s'il n'y » avait que des méchants et des malheureux, dit-il, il ne faudrait » pas recourir à l'hypothèse des deux principes. » J'admire que cet excellent homme ait pu témoigner tant de penchant pour cette opinion des deux principes, et je suis surpris qu'il n'ait point considéré que ce roman de la vie humaine, qui fait l'histoire universelle du genre humain, s'est trouvé tout inventé dans l'entendement divin avec une infinité d'autres, et que la volonté de Dieu en a décerné seulement l'existence, parce que cette suite d'événements devait convenir le mieux avec le reste des choses pour en faire résulter le meilleur. Et ces défauts apparents du monde entier, ces taches d'un soleil dont le nôtre n'est qu'un rayon, relèvent sa beauté, bien loin de la diminuer, et y contribuent en procurant un plus grand bien. Il y a véritablement deux principes, mais ils sont tous deux en Dieu, savoir, son entendement et sa volonté. L'entendement fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais; il représente les natures comme elles sont dans les vérités éternelles; il contient en lui la raison pour laquelle le mal est permis, mais la volonté ne va qu'au bien. Ajoutons un troisième principe, c'est la puissance; elle précède même l'entendement et la volonté, mais elle agit comme l'un le montre et comme l'autre le demande.

150. Quelques-uns, comme Campanella, ont appelé ces trois perfections de Dieu les trois *primordialités*. Plusieurs même ont cru qu'il y avait là-dedans un secret rapport à la sainte Trinité; que la puissance se rapporte au Père, c'est-à-dire à la divinité; la sagesse au Verbe éternel, qui est appelé λόγος par le plus sublime des évangélistes; et la volonté ou l'amour au Saint-Esprit. Presque toutes les expressions ou comparaisons prises de la nature de la substance intelligente y tendent.

151. Il me semble que si M. Bayle avait considéré ce que nous venons de dire des principes des choses, il aurait répondu à ses propres questions, ou au moins qu'il n'aurait pas continué à demander, comme il le fait, par cette interrogation : « Si l'homme est » l'ouvrage d'un seul principe souverainement saint, souverainement puissant, peut-il être exposé aux maladies, au froid, au

» chaud, à la faim, à la soif, à la douleur, au chagrin ? peut-il » avoir tant de mauvaises inclinations? peut-il commettre tant de » crimes ? La souveraine sainteté peut-elle produire une créature » malheureuse? la souveraine puissance, jointe à une bonté infinie, » ne comblera-t-elle pas de biens son ouvrage, et n'éloignera-t- » elle point tout ce qui le pourrait offenser ou chagriner? » Prudence a représenté la même difficulté dans son Hamartigénie :

Si non vult Deus esse malum, cur non vetat?

inquit.

Non refert auctor fuerit, factorve malorum.
Anne opera in vitium sceleris pulcherrima verti,
Cum possit prohibere, sinat? quod si velit omnes
Innocuos agere Omnipotens, ne sancta voluntas
Degeneret; facto nec se manus inquinet ullo?
Condidit ergo malum Dominus, quod spectat ab alto,
Et partitur, fierique probat, tanquam ipse crearit.
Ipse creavit enim, quod si discludere possit,
Non abolet, longoque sinit grassarier usu.

Mais nous avons déjà répondu à cela suffisamment. L'homme est lui-même la source de ses maux : tel qu'il est, il était dans les idées. Dieu, mû par des raisons indispensables de la sagesse, a décerné qu'il passât à l'existence tel qu'il est. M. Bayle se serait peut-être aperçu de cette origine du mal que j'établis, s'il avait joint ici la sagesse de Dieu à sa puissance, à sa bonté et à sa sainteté. J'ajouterai, en passant, que sa sainteté n'est autre chose que le suprême degré de la bonté, comme le crime, qui lui est opposé, est ce qu'il y a de plus mauvais dans le mal.

152. M. Bayle fait combattre Mélisse, philosophe grec, défenseur de l'unité du principe, et peut-être même de l'unité de la substance, avec Zoroastre, comme avec le premier auteur de la dualité. Zoroastre avoue que l'hypothèse de Mélisse est plus conforme à l'ordre et aux raisons *a priori*, mais il nie qu'elle soit conforme à l'expérience et aux raisons *a posteriori*. « Je vous surpasse, » dit-il, dans l'explication des phénomènes, qui est le principal » caractère d'un bon système. » Mais, à mon sens, ce n'est pas une fort belle explication d'un phénomène, quand on lui assigne un principe exprès : au mal, un *principium maleficum;* au froid, un *primum frigidum :* il n'y a rien de si aisé ni rien de si plat.

C'est à peu près comme si quelqu'un disait que les péripatéticiens surpassent les nouveaux mathématiciens dans l'explication des phénomènes des astres, en leur donnant des intelligences tout exprès qui les conduisent; puisqu'après cela il est bien aisé de concevoir pourquoi les planètes font leur chemin avec tant de justesse, au lieu qu'il faut beaucoup de géométrie et de méditation pour entendre comment de la pesanteur des planètes qui les porte vers le soleil, jointe à quelque tourbillon qui les emporte, ou à leur propre impétuosité, peut venir le mouvement elliptique de Kepler, qui satisfait si bien aux apparences. Un homme incapable de goûter les spéculations profondes applaudira d'abord aux péripatéticiens, et traitera nos mathématiciens de rêveurs. Quelque vieux galéniste en fera autant par rapport aux facultés de l'école, il en admettra une chylique, une chymifique et une sanguifique, et il en assignera exprès à chaque opération; il croira d'avoir fait merveilles, et se moquera de ce qu'il appellera les chimères des modernes, qui prétendent expliquer mécaniquement ce qui se passe dans le corps d'un animal.

153. L'explication de la cause du mal par un principe, *per principium maleficum*, est de la même nature. Le mal n'en a point besoin, non plus que le froid et les ténèbres. : il n'y a point de *primum frigidum*, ni de principe des ténèbres. Le mal même ne vient que de la privation; le positif n'y entre que par concomitance, comme l'actif par concomitance dans le froid. Nous voyons que l'eau en se gelant est capable de rompre un canon de mousquet où elle est enfermée; et cependant le froid est une certaine privation de la force, il ne vient que de la diminution d'un mouvement qui écarte les particules des fluides. Lorsque ce mouvement écartant s'affaiblit dans l'eau par le froid, les parcelles de l'air comprimé cachées dans l'eau se ramassent, et, devenant plus grandes, elles deviennent plus capables d'agir au dehors par leur ressort. Car la résistance que les surfaces des parties de l'air trouvent dans l'eau, et qui s'oppose à l'effort que ces parties font pour se dilater, est bien moindre, et par conséquent l'effet de l'air plus grand dans de grandes bulles d'air que dans de petites, quand même ces petites jointes ensemble feraient autant de masse que les grandes; parce que les résistances, c'est-à-dire les surfaces, croissent comme les carrés; et les efforts, c'est-à-dire les contenus, ou les solidités des

sphères d'air comprimé, croissent comme les cubes des diamètres. Ainsi c'est par accident que la privation enveloppe de l'action et de la force. J'ai déjà montré ci-dessus comment la privation suffit pour causer l'erreur et la malice, et comment Dieu est porté à les souffrir sans qu'il y ait de malignité en lui. Le mal vient de la privation; le positif et l'action en naissent par accident, comme la force naît du froid.

154. Ce que M. Bayle fait dire aux pauliciens (pag. 2323) n'est point concluant, savoir que le franc arbitre doit venir de deux principes, afin qu'il puisse se tourner vers le bien et vers le mal; car, étant simple en lui-même, il devrait plutôt venir d'un principe neutre, si ce raisonnement avait lieu. Mais le franc arbitre va au bien, et s'il rencontre le mal, c'est par accident, c'est que ce mal est caché sous le bien, et comme masqué. Ces paroles qu'Ovide donne à Médée :

Video meliora proboque,
Deteriora sequor,

signifient que le bien honnête est surmonté par le bien agréable, qui fait plus d'impression sur les âmes quand elles se trouvent agitées par les passions.

155. Au reste, M. Bayle lui-même fournit une bonne réponse à Mélissus; mais il la combat un peu après. Voici ses paroles (pag. 2025) : « Si Mélissus consulte les notions de l'ordre, il répondra » que l'homme n'était point méchant lorsque Dieu le fit; il dira » que l'homme reçut de Dieu un état heureux, mais que n'ayant » pas suivi les lumières de la conscience, qui, selon l'intention de » son auteur, le devaient conduire par le chemin de la vertu, il est » devenu méchant, et qu'il a mérité que Dieu, souverainement » bon, lui fît sentir les effets de sa colère. Ce n'est donc point Dieu » qui est la cause du mal moral, mais il est la cause du mal phy- » sique, c'est-à-dire de la punition du mal moral, punition qui, » bien loin d'être incompatible avec le principe souverainement bon, » émane nécessairement de l'un de ses attributs, je veux dire de sa » justice, qui ne lui est pas moins essentielle que sa bonté. Cette » réponse, la plus raisonnable que Mélissus puisse faire, est au » fond belle et solide, mais elle peut être combattue par quelque » chose de plus spécieux et de plus obéissant. C'est que Zoroastre » objecte que *le principe infiniment bon devait créer l'homme*,

» *non-seulement sans le mal actuel, mais encore sans l'incli-*
» *nation au mal*; que *Dieu, ayant prévu le péché avec toutes*
» *les suites, le devait empêcher*; qu'*il devait déterminer*
» *l'homme au bien moral, et ne lui laisser aucune force de se*
» *porter au crime.* » Jusqu'ici c'est M. Bayle. Cela est bien aisé à dire, mais il n'est point faisable en suivant les principes de l'ordre: il n'aurait pas pu être exécuté sans des miracles perpétuels. L'ignorance, l'erreur et la malice se suivent naturellement dans les animaux faits comme nous sommes : fallait-il donc que cette espèce manquât à l'univers? Je ne doute point qu'elle n'y soit trop importante, malgré toutes ses faiblesses, pour que Dieu ait pu consentir à l'abolir.

156. M. Bayle, dans l'article intitulé *Pauliciens*, qu'il a mis dans son Dictionnaire, poursuit ce qu'il a débité dans l'article des Manichéens. Selon lui (pag. 2330, Rem. H.), les orthodoxes semblent admettre deux premiers principes, en faisant le diable auteur du péché. M. Becker, ci-devant ministre d'Amsterdam, auteur du livre qui a pour titre le *Monde enchanté*, a fait valoir cette pensée, pour faire comprendre qu'on ne devait point donner une puissance et une autorité au diable, qui le mettait en parallèle avec Dieu : en quoi il a raison ; mais il en pousse trop loin les conséquences. Et l'auteur du livre intitulé Ἀποκατάστασις πάντων croit que si le diable n'était jamais vaincu et dépouillé, s'il gardait toujours sa proie, si le titre d'invincible lui appartenait, cela ferait tort à la gloire de Dieu. Mais c'est un misérable avantage de garder ceux qu'on a séduits, pour être toujours puni avec eux. Et quant à la cause du mal, il est vrai que le diable est l'auteur du péché; mais l'origine du péché vient de plus loin, la source est dans l'imperfection originale des créatures : cela les rend capables de pécher ; et il y a des circonstances, dans la suite des choses, qui font que cette puissance est mise en acte.

157. Les diables étaient des anges, comme les autres, avant leur chute, et l'on croit que leur chef en était un des principaux; mais l'Écriture ne s'explique pas assez là-dessus. Le passage de l'Apocalypse qui parle du combat avec le dragon comme d'une vision y laisse bien des doutes, et ne développe pas assez une chose dont les autres auteurs sacrés ne parlent presque pas. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans cette discussion, et il faut toujours avouer ici que l'opinion commune convient le mieux au texte sacré.

M. Bayle examine quelques réponses de saint Basile, de Lactance, et d'autres, sur l'origine du mal; mais, comme elles roulent sur le mal physique, je diffère d'en parler, et je continuerai d'examiner les difficultés sur la cause morale du mal, qui se trouvent dans plusieurs endroits des ouvrages de notre habile auteur.

158. Il combat la permission de ce mal; il voudrait qu'on avouât que Dieu le veut. Il cite ces paroles de Calvin (sur la Genèse, ch. 3) : « Les oreilles d'aucuns sont offensées quand on dit que » Dieu l'a voulu. Mais, je vous prie, qu'est-ce autre chose de la » permission de celui qui a le droit de défendre, ou plutôt qui a la » chose en main, qu'un vouloir? » M. Bayle explique ces paroles de Calvin et celles qui précèdent comme s'il avouait que Dieu a voulu la chute d'Adam, non pas en tant qu'elle était un crime, mais sous quelque autre notion qui ne nous est pas connue. Il cite des casuistes un peu relâchés, qui disent qu'un fils peut souhaiter la mort de son père en tant qu'elle est un bien pour ses héritiers (Rép. aux quest., ch. 147, p. 850). Je trouve que Calvin dit seulement que Dieu a voulu que l'homme tombât pour certaine cause qui nous est inconnue. Dans le fond, quand il s'agit d'une volonté décisive, c'est-à-dire d'un décret, ces distinctions sont inutiles : l'on veut l'action avec toutes ses qualités, s'il est vrai qu'on la veuille. Mais quand c'est un crime, Dieu ne peut que le vouloir permettre : le crime n'est ni fin ni moyen, il est seulement une condition *sine qua non;* ainsi il n'est pas l'objet d'une volonté directe, comme je l'ai déjà montré ci-dessus. Dieu ne le peut empêcher sans agir contre ce qu'il se doit, sans faire quelque chose qui serait pis que le crime de l'homme, sans violer la règle du meilleur; ce qui serait détruire la divinité, comme j'ai déjà remarqué. Dieu est donc obligé, par une nécessité morale qui se trouve en lui-même, de permettre le mal moral des créatures. C'est là précisément le cas où la volonté d'un sage n'est que permissive. Je l'ai déjà dit : il est obligé de permettre le crime d'autrui quand il ne le saurait empêcher sans manquer lui-même à ce qu'il se doit.

159. « Mais entre toutes les combinaisons infinies, dit M. Bayle, » p. 853, il a plu à Dieu d'en choisir une où Adam devait pécher, » et il l'a rendue future par son décret, préférablement à toutes les » autres. » Fort bien, c'est parler mon langage, pourvu qu'on l'entende des combinaisons qui composent tout l'univers. « Vous ne

» ferez donc jamais comprendre, ajoute-t-il, que Dieu n'ait pas » voulu qu'Ève et Adam péchassent, puisqu'il a rejeté toutes les » combinaisons où ils n'eussent pas péché. » Mais la chose est fort aisée à comprendre en général par tout ce que nous venons de dire. Cette combinaison, qui fait tout l'univers, est la meilleure : Dieu donc ne peut se dispenser de la choisir sans faire un manquement; et plutôt que d'en faire un, ce qui lui est absolument inconvenable, il permet le manquement ou le péché de l'homme, qui est enveloppé dans cette combinaison.

160. M. Jacquelot, avec d'autres habiles hommes, ne s'éloigne pas de mon sentiment, comme lorsqu'il dit, page 186 de son Traité de la conformité de la foi avec la raison : « Ceux qui s'em- » barrassent de ces difficultés semblent avoir la vue trop bornée, et » vouloir réduire tous les desseins de Dieu à leurs propres intérêts. » Quand Dieu a formé l'univers, il n'avait d'autre vue que lui- » même et sa propre gloire; de sorte que si nous avions la con- » naissance de toutes les créatures, de leurs diverses combinaisons » et de leurs différents rapports, nous comprendrions sans peine » que l'univers répond parfaitement à la sagesse infinie du Tout- » Puissant. » Il dit ailleurs (page 232) : « Supposé, par impossible, » que Dieu n'ait pu empêcher le mauvais usage du franc arbitre » sans l'anéantir, on conviendra que sa sagesse et sa gloire l'ayant » déterminé à former des créatures libres, cette puissante raison » devait l'emporter sur les fâcheuses suites que pourrait avoir cette » liberté. » J'ai tâché de le développer encore davantage par la raison du meilleur, et par la nécessité morale qu'il y a en Dieu de faire ce choix, malgré le péché de quelques créatures qui y est attaché. Je crois avoir coupé jusqu'à la racine de la difficulté : cependant je suis bien aise, pour donner plus de jour à la matière, d'appliquer mon principe des solutions aux difficultés particulières de M. Bayle.

161. En voici une, proposée en ces termes (ch. 148, pag. 856) : « Serait-il de la bonté d'un prince, 1° de donner à cent messagers » autant d'argent qu'il en faut pour un voyage de deux cents » lieues; 2° de promettre une récompense à tous ceux qui achève- » raient le voyage sans avoir rien emprunté, et de menacer de la » prison tous ceux à qui leur argent n'aurait pas suffi; 3° de faire » choix de cent personnes dont il saurait certainement qu'il n'y en

» aurait que deux qui mériteraient la récompense, les quatre-
» vingt-dix-huit autres devant trouver en chemin ou un joueur,
» ou quelque autre chose, qui leur ferait faire des frais, et qu'il
» aurait eu soin lui-même de disposer en certains endroits de la
» route; 4° d'emprisonner actuellement quatre-vingt-dix-huit de
» ces messagers dès qu'ils seraient de retour? N'est-il pas de la der-
» nière évidence qu'il n'aurait aucune bonté pour eux, et qu'au
» contraire il leur destinerait, non pas la récompense proposée,
» mais la prison? Ils la mériteraient, soit; mais celui qui aurait
» voulu qu'ils la méritassent, et qui les aurait mis dans le chemin
» infaillible de la mériter, serait-il digne d'être appelé bon, sous
» prétexte qu'il aurait récompensé les deux autres? » Ce ne serait pas sans doute cette raison qui lui ferait mériter le titre de bon; mais d'autres circonstances y peuvent concourir, qui seraient capables de le rendre digne de louange de ce qu'il s'est servi de cet artifice pour connaître ces gens-là et pour en faire un triage, comme Gédéon se servit de quelques moyens extraordinaires pour choisir les plus vaillants et les moins délicats d'entre les soldats. Et quand le prince connaîtrait déjà le naturel de tous ces messagers, ne peut-il point les mettre à cette épreuve pour les faire connaître encore aux autres? Et, quoique ces raisons ne soient pas applicables à Dieu, elles ne laissent pas de faire comprendre qu'une action comme celle de ce prince peut paraître absurde quand on la détache des circonstances qui en peuvent marquer la cause. A plus forte raison doit-on juger que Dieu a bien fait, et que nous le verrions si nous connaissions tout ce qu'il a fait.

162. M. Descartes, dans une lettre à madame la princesse Elisabeth (vol. 1, lett. 10), s'est servi d'une autre comparaison pour accorder la liberté humaine avec la toute-puissance de Dieu. Il suppose « un monarque qui a défendu les duels, et qui, sachant
» certainement que deux gentilshommes se battront s'ils se ren-
» contrent, prend des mesures infaillibles pour les faire rencon-
» trer. Ils se rencontrent en effet, ils se battent : leur désobéissance
» à la loi est un effet de leur franc arbitre; ils sont punissables.
» Ce qu'un roi peut faire en cela, ajoute-t-il, touchant quelques
» actions libres de ses sujets, Dieu, qui a une prescience et une
» puissance infinie, le fait infailliblement touchant toutes celles
» des hommes. Et avant qu'il nous ait envoyés en ce monde, il a

» su exactement quelles seraient toutes les inclinations de notre » volonté, c'est lui-même qui les a mises en nous, c'est lui aussi » qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, » pour faire que tels et tels objets se présentassent à nos sens à tel » et tel temps, à l'occasion desquels il a su que notre libre arbitre » nous déterminerait à telle ou telle chose, et il l'a ainsi voulu; » mais il n'a pas voulu pour cela l'y contraindre. Et comme on » peut distinguer en ce roi deux différents degrés de volonté : l'un » par lequel il a voulu que ces gentilshommes se battissent, puis- » qu'il a fait qu'ils se rencontrassent; et l'autre par lequel il ne l'a » pas voulu, puisqu'il a défendu les duels : ainsi les théologiens » distinguent en Dieu une volonté absolue et indépendante, par » laquelle il veut que toutes choses se fassent ainsi qu'elles se font; » et une autre qui est relative, et qui se rapporte au mérite ou dé- » mérite des hommes, par laquelle il veut qu'on obéisse à ses » lois. » (Descartes, lettre 10 du 1er vol., pag. 51, 52. Conférez avec cela ce que M. Arnauld, tom. 2, pag. 288 et suiv. de ses Réflexions sur le système de Malebranche, rapporte de Thomas d'Aquin sur la volonté antécédente et conséquente de Dieu.)

163. Voici ce que M. Bayle y répond (Rép. au provinc., ch. 154, pag. 943) : « Ce grand philosophe s'abuse beaucoup, ce me semble. » Il n'y aurait dans ce monarque aucun degré de volonté, ni petit » ni grand, que ces deux gentilshommes obéissent à la loi, et ne » se battissent pas. Il voudrait pleinement et uniquement qu'ils se » battissent. Cela ne les disculperait pas : ils ne suivaient que leur » passion; ils ignoraient qu'ils se conformaient à la volonté de » leur souverain; mais celui-ci serait véritablement la cause mo- » rale de leur combat, et il ne le souhaiterait pas plus pleinement, » quand même il leur en inspirerait l'envie, ou qu'il leur en don- » nerait l'ordre. Représentez-vous deux princes dont chacun sou- » haite que son fils aîné s'empoisonne. L'un emploie la contrainte, » l'autre se contente de causer clandestinement un chagrin qu'il » sait suffisant à porter son fils à s'empoisonner. Douterez-vous » que la volonté du dernier soit moins complète que la volonté de » l'autre? M. Descartes suppose donc un fait faux, et ne résout » point la difficulté. »

164. Il faut avouer que M. Descartes parle un peu crument de la volonté de Dieu à l'égard du mal, en disant non-seulement que

Dieu a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose, mais aussi qu'il l'a ainsi voulu, quoiqu'il n'ait pas voulu pour cela l'y contraindre. Il ne parle pas moins durement dans la huitième lettre du même volume, en disant qu'il n'entre pas la moindre pensée dans l'esprit d'un homme que Dieu ne veuille et n'ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât. Calvin n'a jamais rien dit de plus dur, et tout cela ne saurait être excusé qu'en sous-entendant une volonté permissive. La solution de M. Descartes revient à la distinction entre la volonté du signe et la volonté du bon plaisir (*inter voluntatem signi et beneplaciti*), que les modernes ont prise des scolastiques, quant aux termes, mais à laquelle ils ont donné un sens qui n'est pas ordinaire chez les anciens. Il est vrai que Dieu peut commander quelque chose sans vouloir que cela se fasse, comme lorsqu'il commanda à Abraham de sacrifier son fils : il voulait l'obéissance, et il ne voulait point l'action. Mais lorsque Dieu commande l'action vertueuse et défend le péché, il veut véritablement ce qu'il ordonne; mais ce n'est que par une volonté antécédente, comme je l'ai expliqué plus d'une fois.

165. La comparaison de M. Descartes n'est donc point satisfaisante, mais elle le peut devenir. Il faudrait changer un peu le fait, en inventant quelque raison qui obligeât le prince à faire ou à permettre que les deux ennemis se rencontrassent. Il faut, par exemple, qu'ils se trouvent ensemble à l'armée, ou en d'autres fonctions indispensables, ce que le prince lui-même ne peut empêcher sans exposer son État; comme, par exemple, si l'absence de l'un ou de l'autre était capable de faire éclipser de l'armée quantité de personnes de son parti, ou ferait murmurer les soldats, et causerait quelque grand désordre. En ce cas donc, on peut dire que le prince ne veut point de duel : il le sait, mais il le permet cependant; car il aime mieux permettre le péché d'autrui que d'en commettre un lui-même. Ainsi cette comparaison rectifiée peut servir, pourvu qu'on remarque la différence qu'il y a entre Dieu et le prince. Le prince est obligé à cette permission par son impuissance; un monarque plus puissant n'aurait point besoin de tous ces égards : mais Dieu, qui peut tout ce qui est possible, ne permet le péché que parce qu'il est absolument impossible à qui que ce soit de mieux faire. L'action du prince n'est peut-être point sans chagrin et sans regret. Ce regret vient de

son imperfection, dont il a le sentiment; c'est en quoi consiste le déplaisir. Dieu est incapable d'en avoir, et n'en trouve pas aussi de sujet; il sent infiniment sa propre perfection, et même l'on peut dire que l'imperfection dans les créatures détachées lui tourne en perfection par rapport au tout, et qu'elle est un surcroît de gloire pour le créateur. Que peut-on vouloir de plus, quand on possède une sagesse immense, et quand on est aussi puissant que sage; quand on peut tout, et quand on a le meilleur?

166. Après avoir compris ces choses, il me semble qu'on est assez aguerri contre les objections les plus fortes et les plus animées. Nous ne les avons point dissimulées : mais il y en a quelques-unes que nous ne ferons que toucher, parce qu'elles sont trop odieuses. Les remontrants et M. Bayle (Rép. au provinc., chap. 152, fin, pag. 219, tom. III) allèguent S. Augustin, disant, *crudelem esse misericordiam velle aliquem miserum esse ut ejus miserearis :* on cite dans le même sens Sénèq. *de Benef.* l. 6, ch. 36, 37. J'avoue qu'on aurait quelque raison d'opposer cela à ceux qui croiraient que Dieu n'a point eu d'autre cause de permettre le péché que le dessein d'avoir de quoi exercer la justice punitive contre la plupart des hommes, et sa miséricorde envers un petit nombre d'élus. Mais il faut juger que Dieu a eu des raisons de sa permission du péché plus dignes de lui, et plus profondes par rapport à nous. On a osé comparer encore le procédé de Dieu à celui d'un Caligula, qui fait écrire ses édits d'un caractère si menu, et les fait afficher dans un lieu si élevé, qu'il n'est pas possible de les lire; à celui d'une mère qui néglige l'honneur de sa fille pour parvenir à ses fins intéressées; à celle de la reine Catherine de Médicis, qu'on dit avoir été complice des galanteries de ses demoiselles, pour apprendre les intrigues des grands; et même à celle de Tibère, qui fit en sorte, par le ministère extraordinaire du bourreau, que la loi qui défendait de soumettre une pucelle au supplice ordinaire n'eût alors point de lieu dans la fille de Séjan. Cette dernière comparaison a été mise en avant par Pierre Bertius, arminien alors, mais qui a été enfin de la communion romaine. Et on a fait un parallèle choquant entre Dieu et Tibère, qui est rapporté tout au long par M. André Caroli, dans son *Memorabilia ecclesiastica* du siècle passé, comme M. Bayle le remarque. Bertius l'a employé contre les gomaristes. Je crois que ces sortes d'argu-

ments n'ont lieu que contre ceux qui prétendent que la justice est une chose arbitraire par rapport à Dieu; ou qu'il a un pouvoir despotique qui peut aller jusqu'à pouvoir damner des innocents; ou enfin que le bien n'est pas le motif de ses actions.

167. L'on fit en ce même temps une satire ingénieuse contre les gomaristes, intitulée *Fur prædestinatus*, *De gepredestineerde Dief*, où l'on introduit un voleur condamné à être pendu, qui attribue à Dieu tout ce qu'il a fait de mauvais, qui se croit prédestiné au salut nonobstant ses méchantes actions, qui s'imagine que cette créance lui suffit, et qui bat par des arguments *ad hominem* un ministre contre-remontrant appelé pour le préparer à la mort : mais ce voleur est enfin converti par un ancien pasteur déposé à cause de l'arminianisme, que le geôlier, ayant pitié du criminel et de la faiblesse du ministre, lui avait amené en cachette. On a répondu à ce libelle; mais les réponses aux satires ne plaisent jamais autant que les satires mêmes. M. Bayle (Rép. au provinc., chap. 154, t. III, p. 938) dit que ce livre fut imprimé en Angleterre du temps de Cromwell, et il paraît n'avoir pas été informé que ce n'a été qu'une traduction de l'original flamand, bien plus ancien. Il ajoute que le docteur George Kendal en donna la réfutation à Oxford l'an 1657, sous le titre de *Fur pro tribunali*, et que le dialogue y est inséré. Ce dialogue présuppose, contre la vérité, que les contre-remontrants font Dieu cause du mal, et enseignent une espèce de prédestination à la mahométane, où il est indifférent de faire bien ou mal, et où il suffit, pour être prédestiné, de s'imaginer qu'on l'est. Ils n'ont garde d'aller si loin; cependant il est vrai qu'il y a parmi eux quelques supralapsaires et autres qui ont de la peine à se bien expliquer sur la justice de Dieu et sur les principes de la piété et de la morale de l'homme, parce qu'ils conçoivent un despotisme en Dieu, et demandent que l'homme se persuade sans raison la certitude absolue de son élection, ce qui est sujet à des suites dangereuses. Mais tous ceux qui reconnaissent que Dieu produit le meilleur plan, qu'il a choisi entre toutes les idées possibles de l'univers; qu'il y trouve l'homme porté par l'imperfection originale des créatures à abuser de son libre arbitre et à se plonger dans la misère; que Dieu empêche le péché et la misère, autant que la perfection de l'univers, qui est un écoulement de la sienne, le peut permettre; ceux-là, dis-je, font voir

plus distinctement que l'intention de Dieu est la plus droite et la plus sainte du monde, que la créature seule est coupable, que sa limitation ou imperfection originale est la source de sa malice, que sa mauvaise volonté est la seule cause de sa misère, qu'on ne saurait être destiné au salut sans l'être aussi à la sainteté des enfants de Dieu, et que toute l'espérance qu'on peut avoir d'être élu ne peut être fondée que sur la bonne volonté qu'on se sent par la grâce de Dieu.

168. L'on oppose encore des considérations métaphysiques à notre explication de la cause morale du mal moral ; mais elles nous embarrasseront moins, puisque nous avons écarté les objections tirées des raisons morales, qui frappaient davantage. Ces considérations métaphysiques regardent la nature du *possible* et du *nécessaire* : elles vont contre le fondement que nous avons posé, que Dieu a choisi le meilleur de tous les univers possibles. Il y a eu des philosophes qui ont soutenu qu'il n'y a rien de possible que ce qui arrive effectivement. Ce sont les mêmes qui ont cru ou ont pu croire que tout est nécessaire absolument. Quelques-uns ont été de ce sentiment, parce qu'ils admettaient une nécessité brute et aveugle dans la cause de l'existence des choses; et ce sont ceux que nous avons le plus de sujet de combattre. Mais il y en a d'autres qui ne se trompent que parce qu'ils abusent des termes. Ils confondent la nécessité morale avec la nécessité métaphysique : ils s'imaginent que Dieu ne pouvant point manquer de faire le mieux, cela lui ôte la liberté, et donne aux choses cette nécessité que les philosophes et les théologiens tâchent d'éviter. Il n'y a qu'une dispute de mots avec ces auteurs-là, pourvu qu'ils accordent effectivement que Dieu choisit et fait le meilleur. Mais il y en a d'autres qui vont plus loin : ils croient que Dieu aurait pu mieux faire; et c'est un sentiment qui doit être rejeté : car, quoiqu'il n'ôte pas tout à fait la sagesse et la bonté à Dieu, comme font les auteurs de la nécessité aveugle, il y met des bornes; ce qui est donner atteinte à sa suprême perfection.

169. La question de la possibilité des choses qui n'arrivent point a déjà été examinée par les anciens. Il paraît qu'Épicure, pour conserver la liberté et pour éviter une nécessité absolue, a soutenu après Aristote que les futurs contingents n'étaient point capables d'une vérité déterminée. Car, s'il était vrai hier que

j'écrirais aujourd'hui, il ne pouvait donc point manquer d'arriver : *il était* déjà nécessaire ; et, par la même raison, il l'était de toute éternité. Ainsi tout ce qui arrive est nécessaire, et il est impossible qu'il en puisse aller autrement. Mais, cela n'étant point, il s'ensuivrait, selon lui, que les futurs contingents n'ont point de vérité déterminée. Pour soutenir ce sentiment, Épicure se laissa aller à nier le premier et le plus grand principe des vérités de raison; il niait que toute énonciation fût ou vraie ou fausse. Car voici comment on le poussait à bout : Vous niez qu'il fût vrai hier que j'écrirais aujourd'hui, il était donc faux. Le bonhomme, ne pouvant admettre cette conclusion, fut obligé de dire qu'il n'était ni vrai ni faux. Après cela, il n'a point besoin d'être réfuté; et Chrysippe se pouvait dispenser de la peine qu'il prenait de confirmer le grand principe des contradictoires, suivant le rapport de Cicéron dans son livre *De fato* : « Contendit omnes nervos Chrysippus ut » persuadeat omne Ἀξίωμα aut verum esse, aut falsum. Ut enim » Epicurus veretur ne si hoc concesserit, concedendum sit, fato » fieri quæcumque fiant; si enim alterum ex æternitate verum sit, » esse id etiam certum : si certum, etiam necessarium; ita et ne- » cessitatem et fatum confirmari putat; sic Chrysippus metuit, ne » non, si non obtinuerit omne quod enuncietur aut verum esse » aut falsum, omnia fato fieri possint ex causis æternis rerum » futurarum. » M. Bayle remarque (Dictionn., art. Épicure, lett. T, p. 1141) que « ni l'un ni l'autre de ces deux grands philosophes » (Épicure et Chrysippe) n'a compris que la vérité de cette maxime : » *Toute proposition est vraie ou fausse*, est indépendante de » ce qu'on appelle *fatum* : elle ne pouvait donc point servir de » preuve à l'existence du *fatum*, comme Chrysippe le prétendait, » et comme Épicure le craignait. Chrysippe n'eût pu accorder, » sans se faire tort, qu'il y a des propositions qui ne sont ni vraies » ni fausses; mais il ne gagnait rien à établir le contraire : car, » soit qu'il y ait des causes libres, soit qu'il n'y en ait point, il est » également vrai que cette proposition : *Le grand Mogol ira* » *demain à la chasse*, est vraie ou fausse. On a eu raison de con- » sidérer comme ridicule ce discours de Tirésias : *Tout ce que je* » *dirai arrivera, ou non, car le grand Apollon me confère la* » *faculté de prophétiser*. Si, par impossible, il n'y avait point de » Dieu, il serait pourtant certain que tout ce que le plus grand fou

» du monde prédirait, arriverait ou n'arriverait pas. C'est à quoi » ni Chrysippe ni Épicure ne prenaient pas garde. » Cicéron, lib. I *de nat. deorum*, a très-bien jugé des échappatoires des épicuriens (comme M. Bayle le remarque vers la fin de la même page) qu'il serait beaucoup moins honteux d'avouer que l'on ne peut pas répondre à son adversaire, que de recourir à de semblables réponses. Cependant nous verrons que M. Bayle lui-même a confondu le certain avec le nécessaire, quand il a prétendu que le choix du meilleur rendait les choses nécessaires.

170. Venons maintenant à la possibilité des choses qui n'arrivent point, et donnons les propres paroles de M. Bayle, quoique un peu prolixes. Voici comment il en parle dans son Dictionnaire (art. Chrysippe, lett. S, p. 929) : « La très-fameuse dispute des » choses possibles et des choses impossibles devait sa naissance » à la doctrine des stoïciens touchant le destin. Il s'agissait de sa- » voir si, parmi les choses qui n'ont jamais été et qui ne seront » jamais, il y en a de possibles; ou si tout ce qui n'est point, tout » ce qui n'a jamais été, tout ce qui ne sera jamais, était impos- » sible. Un fameux dialecticien de la secte de Mégare, nommé Dio- » dore, prit la négative sur la première de ces deux questions, et » l'affirmative sur la seconde; mais Chrysippe le combattit forte- » ment. Voici deux passages de Cicéron (epist. 4, 9, *ad fami-* » *liar.*). Περὶ δυνατῶν me scito κατὰ Διόδωρον κρίνειν. Quapropter si » venturus es, scito necesse esse te venire. Nunc vide, utra te » χρυσίς magis delectet : Χρυσιππεία ne, an hæc; quam noster Dio- » dorus (un stoïcien qui avait logé longtemps chez Cicéron) non » concoquebat. — Ceci est tiré d'une lettre que Cicéron écrivit à » Varron. Il expose plus amplement tout l'état de la question dans » le petit livre *De fato*. J'en vais citer quelques morceaux : *Vigila,* » *Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro va-* » *lente dialectico magna luctatio est, deseras... omne quod* » *falsum dicitur in futuro, id fieri non potest. Ad hoc, Chry-* » *sippe, minime vis, maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro* » *certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut* » *sit verum, aut futurum sit verum; et quicquid futurum sit,* » *id dicit fieri necesse esse; et quicquid non sit futurum, id* » *negat fieri posse. Tu etiam quæ non sint futura, posse fieri* » *dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id nunquam futurum*

» *sit : neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quan-*
» *quam id millesimo ante anno Apollinis oraculo editum*
» *esset... Placet Diodoro, id solum fieri posse, quod aut ve-*
» *rum sit, aut verum futurum sit : qui locus attingit hanc*
» *quæstionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit : et quic-*
» *quid fieri possit, id aut esse jam, aut futurum esse : nec*
» *magis commutari ex veris in falsa ea posse quæ futura*
» *sunt, quam ea quæ facta sunt : sed in factis immutabili-*
» *tatem apparere; in futuris quibusdam, quia non apparent,*
» *ne inesse quidem videri : ut in eo qui mortifero morbo ur-*
» *geatur, verum sit, hic morietur hoc morbo : at hoc idem si*
» *vere dicatur in eo, in quo tanta vis morbi non appareat,*
» *nihilominus futurum sit. Ita fit ut commutatio ex vero in*
» *falsum, ne id futuro quidem ulla fieri possit.* Cicéron fait
» assez comprendre que Chrysippe se trouvait souvent embarrassé
» dans cette dispute, et il ne s'en faut pas étonner : car le parti
» qu'il avait pris n'était point lié avec son dogme de la destinée;
» et s'il eût osé raisonner conséquemment, il eût adopté de bon
» cœur toute l'hypothèse de Diodore. On a pu voir ci-dessus que
» la liberté qu'il donnait à l'âme, et sa comparaison du cylindre,
» n'empêchaient pas qu'au fond tous les actes de la volonté hu-
» maine ne fussent des suites inévitables du destin; d'où il résulte
» que tout ce qui n'arrive pas est impossible, et qu'il n'y a rien
» de possible que ce qui se fait actuellement. Plutarque (*De stoi-*
» *cor. repugn.*, pag. 1053, 1054) le bat en ruine, tant sur cela
» que sur sa dispute avec Diodore, et lui soutient que son opinion
» de la possibilité est tout à fait opposée à la doctrine du *fatum.*
» Remarquez que les plus illustres stoïciens avaient écrit sur cette
» matière sans suivre la même route. Arrien (*in Epict. lib.* 2, ch.
» 29, p. m. 166.) en a nommé quatre, qui sont Chrysippe, Cléan-
» the, Archidème et Antipater. Il témoigne un grand mépris pour
» cette dispute, et il ne fallait pas que M. Ménage le citât comme
» un écrivain qui avait parlé (citatur honorifice apud Arrianum
» Menag. in Laërt., I, 7, 341) honorablement de l'ouvrage de
» Chrysippe περὶ δυνατῶν, car assurément ces paroles, γέγραφε δὲ
» καὶ Χρύσιππος θαυμαστῶς, etc., de his rebus mira scripsit Chry-
» sippus, etc., ne sont point en ce lieu-là un éloge. Cela paraît par
» ce qui précède et par ce qui suit. Denys d'Halicarnasse (*De col-*

» *locat. verbor.* ch. 17, p. m. 11) fait mention de deux traités de » Chrysippe, où, sous un titre qui promettait d'autres choses, on » avait battu bien du pays sur les terres des logiciens. L'ouvrage » était intitulé Περὶ τῆς συντάξεως τῶν λόγου μερῶν, *De partium ora-* » *tionis collocatione*, et ne traitait que des propositions vraies » ou fausses, possibles et impossibles, contingentes et ambiguës, » etc., matière que nos scolastiques ont bien rebattue et bien quin- » tessenciée. Notez que Chrysippe reconnut que les choses passées » étaient nécessairement véritables, ce que Cléanthe n'avait point » voulu admettre (Arrian. ubi supra, p. m. 165). Οὐ πᾶν δὲ » παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον ἐστὶ, καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθην φέρεσθαι » δοκοῦσι : *Non omne præteritum ex necessitate verum est, ut* » *illi qui Cleanthem sequuntur sentiunt.* Nous avons vu ci-des- » sus qu'on a prétendu qu'Abélard enseignait une doctrine qui res- » semble à celle de Diodore. Je crois que les stoïciens s'engagèrent » à donner plus d'étendue aux choses possibles qu'aux choses fu- » tures, afin d'adoucir les conséquences odieuses et affreuses que » l'on tirait de leur dogme de la fatalité. »

Il paraît assez que Cicéron, écrivant à Varron ce qu'on vient de copier (*lib.* 9, *ep.* 4, *ad familiar.*), ne comprenait pas assez la conséquence de l'opinion de Diodore, puisqu'il la trouvait préférable. Il représente assez bien les opinions des auteurs dans son livre *De fato;* mais c'est dommage qu'il n'ait pas toujours ajouté les raisons dont ils se servaient. Plutarque, dans son Traité des Contradictions des stoïciens, et M. Bayle, s'étonnent que Chrysippe ne fût pas du sentiment de Diodore, puisqu'il favorise la fatalité. Mais Chrysippe, et même son maître Cléanthe, étaient là-dessus plus raisonnables qu'on ne pense. On le verra ci-dessous. C'est une question, si le passé est plus nécessaire que le futur. Cléanthe a été de ce sentiment. On objecte qu'il est nécessaire *ex hypothesi* que le futur arrive, comme il est nécessaire *ex hypothesi* que le passé soit arrivé. Mais il y a cette différence qu'il n'est point possible d'agir sur l'état passé, c'est une contradiction; mais il est possible de faire quelque effet sur l'avenir : cependant la nécessité hypothétique de l'un et de l'autre est la même; l'un ne peut pas être changé, l'autre ne le sera pas, et, cela posé, il ne pourra pas être changé non plus.

171. Le fameux Pierre Abélard a été d'un sentiment approchant

de celui de Diodore, lorsqu'il a dit que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait. C'était la troisième des quatorze propositions tirées de ses ouvrages, qu'on censura dans le concile de Sens. On l'avait tirée de son troisième livre de l'*Introduction à la théologie*, où il traite particulièrement de la puissance de Dieu. La raison qu'il en donnait était que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut; or il ne peut pas vouloir faire autre chose que ce qu'il fait, parce qu'il est nécessaire qu'il veuille tout ce qui est convenable : d'où il s'ensuit que tout ce qu'il ne fait pas n'est pas convenable, qu'il ne peut pas le vouloir faire, et par conséquent qu'il ne peut pas le faire. Abélard avoue lui-même que cette opinion lui est particulière, que presque personne n'est de ce sentiment, qu'elle semble contraire à la doctrine des saints et à la raison, et déroger à la grandeur de Dieu. Il paraît que cet auteur avait un peu trop de penchant à penser autrement que les autres; car, dans le fond, ce n'était qu'une logomachie : il changeait l'usage des termes. La puissance et la volonté sont des facultés différentes, et dont les objets sont différents aussi; c'est les confondre que dire que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut. Tout au contraire, entre plusieurs possibles, il ne veut que ce qu'il trouve le meilleur. Car on considère tous les possibles comme les objets de la puissance, mais on considère les choses actuelles et existantes comme les objets de sa volonté décrétoire. Abélard l'a reconnu lui-même. Il se fait cette objection : Un réprouvé peut être sauvé, mais il ne le saurait être que Dieu ne le sauve. Dieu peut donc le sauver, et par conséquent faire quelque chose qu'il ne fait pas. Il y répond que l'on peut bien dire que cet homme peut être sauvé par rapport à la possibilité de la nature humaine, qui est capable du salut : mais que l'on ne peut pas dire que Dieu peut le sauver par rapport à Dieu même, parce qu'il est impossible que Dieu fasse ce qu'il ne doit pas faire. Mais, puisqu'il avoue qu'on peut fort bien dire en un sens, absolument parlant et mettant à part la supposition de la réprobation, qu'un tel qui est réprouvé peut être sauvé, et qu'ainsi souvent ce que Dieu ne fait pas peut être fait, il pouvait donc parler comme les autres qui ne l'entendent pas autrement, quand ils disent que Dieu peut sauver cet homme, et qu'il peut faire ce qu'il ne fait pas.

172. Il semble que la prétendue nécessité de Wiclef, condamnée par le concile de Constance, ne vient que de ce même malentendu.

Je crois que les habiles gens font tort à la vérité et à eux-mêmes, lorsqu'ils affectent d'employer sans sujet des expressions nouvelles et choquantes. De nos jours, le fameux M. Hobbes a soutenu cette même opinion, que ce qui n'arrive point est impossible. Il la prouve, parce qu'il n'arrive jamais que toutes les conditions requises à une chose qui n'existera point (*omnia rei non futuræ requisita*) se trouvent ensemble : or la chose ne saurait exister sans cela. Mais qui ne voit que cela ne prouve qu'une impossibilité hypothétique? Il est vrai qu'une chose ne saurait exister, quand une condition requise y manque. Mais comme nous prétendons pouvoir dire que la chose peut exister, quoiqu'elle n'existe pas, nous prétendons de même pouvoir dire que les conditions requises peuvent exister, quoiqu'elles n'existent point. Ainsi l'argument de M. Hobbes laisse la chose où elle est. Cette opinion qu'on a eue de T. Hobbes, qu'il enseignait une nécessité absolue de toutes choses, l'a fort décrié, et lui aurait fait du tort, quand même c'eût été son unique erreur.

173. Spinosa est allé plus loin : il paraît avoir enseigné expressément une nécessité aveugle, ayant refusé l'entendement et la volonté à l'auteur des choses, et s'imaginant que le bien et la perfection n'ont rapport qu'à nous, et non pas à lui. Il est vrai que le sentiment de Spinosa sur ce sujet a quelque chose d'obscur. Car il donne la pensée à Dieu, après lui avoir ôté l'entendement, *cogitationem, non intellectum concedit Deo.* Il y a même des endroits où il se radoucit sur le point de la nécessité. Cependant, autant qu'on le peut comprendre, il ne reconnaît point de bonté en Dieu, à proprement parler, et il enseigne que toutes les choses existent par la nécessité de la nature divine, sans que Dieu fasse aucun choix. Nous ne nous amuserons pas ici à réfuter un sentiment si mauvais et même si inexplicable; et le nôtre est établi sur la nature des possibles, c'est-à-dire des choses qui n'impliquent point de contradiction. Je ne crois point qu'un spinosiste dise que tous les romans qu'on peut imaginer existent réellement à présent, ou ont existé, ou existeront encore dans quelque endroit de l'univers : cependant on ne saurait nier que des romans, comme ceux de mademoiselle de Scudéry, ou comme l'Octavia, ne soient possibles. Opposons-lui donc ces paroles de M. Bayle, qui sont assez à mon gré, p. 390 : « C'est aujourd'hui, dit-il, un grand embarras pour

» les spinosistes que de voir que, selon leur hypothèse, il a été » aussi impossible de toute éternité que Spinosa, par exemple, ne » mourût pas à la Haye, qu'il est impossible que deux et deux » soient six. Ils sentent bien que c'est une conséquence nécessaire » de leur doctrine, et une conséquence qui rebute, qui effarouche, » qui soulève les esprits par l'absurdité qu'elle renferme, diamé- » tralement opposée au sens commun. Ils ne sont pas bien aises » que l'on sache qu'ils renversent une maxime aussi universelle et » aussi évidente que celle-ci : Tout ce qui implique contradiction » est impossible, et tout ce qui n'implique point contradiction est » possible. »

174. On peut dire de M. Bayle : *Ubi bene, nemo melius;* quoiqu'on ne puisse pas dire de lui ce qu'on disait d'Origène : *Ubi male, nemo pejus.* J'ajouterai seulement que ce qu'on vient de marquer comme une maxime est la même définition du *possible* et de l'*impossible*. Cependant M. Bayle y joint ici un mot sur la fin qui gâte un peu ce qu'il a dit avec tant de raison. « Or, quelle » contradiction y aurait-il en ce que Spinosa fût mort à Leide? la » nature aurait-elle été moins parfaite, moins sage, moins puis- » sante? » Il confond ici ce qui est impossible, parce qu'il implique contradiction, avec ce qui ne saurait arriver, parce qu'il n'est pas propre à être choisi. Il est vrai qu'il n'y aurait point eu de contradiction dans la supposition que Spinosa fût mort à Leide, et non pas à la Haye; il n'y aurait rien de si possible : la chose était donc indifférente par rapport à la puissance de Dieu. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'aucun événement, quelque petit qu'il soit, puisse être conçu comme indifférent par rapport à sa sagesse et à sa bonté. Jésus-Christ a dit divinement bien que tout est compté jusqu'aux cheveux de notre tête. Ainsi la sagesse de Dieu ne permettait pas que cet événement, dont M. Bayle parle, arrivât autrement qu'il n'est arrivé; non pas comme si par lui-même il eût mérité davantage d'être choisi, mais à cause de sa liaison avec cette suite entière de l'univers qui a mérité d'être préférée. Dire que ce qui est arrivé n'intéressait point la sagesse de Dieu, et en inférer qu'il n'est donc pas nécessaire, c'est supposer faux et en inférer mal une conclusion véritable. C'est confondre ce qui est nécessaire par une nécessité morale, c'est-à-dire par le principe de la sagesse et de la bonté, avec ce qui l'est par une nécessité métaphysique et brute, qui a

lieu lorsque le contraire implique contradiction. Aussi Spinosa cherchait-il une nécessité métaphysique dans les événements; il ne croyait pas que Dieu fût déterminé par sa bonté et par sa perfection (que cet auteur traitait de chimères par rapport à l'univers), mais par la nécessité de sa nature : comme le demi-cercle est obligé de ne comprendre que des angles droits, sans en avoir ni la connaissance ni la volonté. Car Euclide a montré que tous les angles compris par deux lignes droites, tirées des extrémités du diamètre vers un point du cercle, sont nécessairement droits, et que le contraire implique contradiction.

175. Il y a des gens qui sont allés à l'autre extrémité, et, sous prétexte d'affranchir la nature divine du joug de la nécessité, ils l'ont voulu rendre tout à fait indifférente, d'une indifférence d'équilibre; ne considérant point qu'autant la nécessité métaphysique est absurde par rapport aux actions de Dieu *ad extra*, autant la nécessité morale est digne de lui. C'est une heureuse nécessité qui oblige le sage à bien faire, au lieu que l'indifférence par rapport au bien et au mal serait la marque d'un défaut de bonté ou de sagesse. Outre que l'indifférence en elle-même qui tiendrait la volonté dans un parfait équilibre serait une chimère, comme il a été montré ci-dessus : elle choquerait le grand principe de la raison déterminante.

176. Ceux qui croient que Dieu a établi le bien et le mal par un décret arbitraire tombent dans ce sentiment étrange d'une pure indifférence, et dans d'autres absurdités encore plus étranges. Ils lui ôtent le titre de bon; car quel sujet pourrait-on avoir de le louer de ce qu'il a fait, s'il avait fait également bien en faisant tout autre chose? Et je me suis étonné bien souvent que plusieurs théologiens supralapsaires, comme par exemple Samuel Retorfort, professeur de théologie en Ecosse, qui a écrit lorsque les controverses avec les remontrants étaient le plus en vogue, ont pu donner dans une si étrange pensée. Retorfort, dans son *Exercitation apologétique pour la grâce*, dit positivement que rien n'est injuste ou moralement mauvais par rapport à Dieu, et avant sa défense : ainsi, sans cette défense, il serait indifférent d'assassiner ou de sauver un homme, d'aimer Dieu ou de le haïr, de le louer ou de le blasphémer.

Il n'y a rien de si déraisonnable; et, soit qu'on enseigne que

Dieu a établi le bien et le mal dans une loi positive, soit qu'on soutienne qu'il y a quelque chose de bon et de juste antécédemment à son décret, mais qu'il n'est pas déterminé à s'y conformer, et que rien ne l'empêche d'agir injustement, et de damner peut-être des innocents, l'on dit à peu près la même chose, et on le déshonore presque également; car, si la justice a été établie arbitrairement et sans aucun sujet, si Dieu y est tombé par une espèce de hasard, comme lorsqu'on tire au sort, sa bonté et sa sagesse n'y paraissent pas, et il n'y a rien aussi qui l'y attache. Et si c'est par un décret purement arbitraire, sans aucune raison, qu'il a établi ou fait ce que nous appelons la justice et la bonté, il les peut défaire ou en changer la nature, de sorte qu'on n'a aucun sujet de se promettre qu'il les observera toujours : comme on peut dire qu'il fera, lorsqu'on suppose qu'elles sont fondées en raison. Il en serait de même à peu près si sa justice était différente de la nôtre, c'est-à-dire s'il était écrit, par exemple, dans son Code, qu'il est juste de rendre des innocents éternellement malheureux. Suivant ces principes, rien aussi n'obligerait Dieu de garder sa parole, ou ne nous assurerait de son effet. Car pourquoi la loi de la justice, qui porte que les promesses raisonnables doivent être gardées, serait-elle plus inviolable à son égard que toutes les autres?

177. Tous ces dogmes, quoiqu'un peu différents entre eux, savoir, (1) que la nature de la justice est arbitraire, (2) qu'elle est fixe, mais qu'il n'est pas sûr que Dieu l'observe, et enfin (3) que la justice que nous connaissons n'est pas celle qu'il observe, détruisent et la confiance en Dieu, qui fait notre repos, et l'amour de Dieu, qui fait notre félicité. Rien n'empêche qu'un tel Dieu n'en use en tyran et en ennemi des gens de bien, et qu'il se plaise à ce que nous appelons mal. Pourquoi ne serait-il donc pas aussi bien le mauvais principe des manichéens que le bon principe unique des orthodoxes? Au moins serait-il neutre et comme suspendu entre deux, ou même tantôt l'un, tantôt l'autre; ce qui vaudrait autant que si quelqu'un disait qu'Oromasdes et Arimanius règnent tour à tour, selon que l'un ou l'autre est plus fort ou plus adroit. A peu près comme une femme mugalle, ayant ouï dire apparemment qu'autrefois, sous Chingis-chan et ses successeurs, sa nation avait eu l'empire de la plus grande partie du Septentrion et de l'Orient, avait dit dernièrement aux Moscovites, lorsque M. Isbrand alla à

la Chine de la part du chan par le pays de ces Tartares, que le dieu des Mugalles avait été chassé du ciel, mais qu'un jour il reprendrait sa place. Le vrai Dieu est toujours le même; la religion naturelle même demande qu'il soit essentiellement bon et sage, autant que puissant; il n'est guère plus contraire à la raison et à la piété de dire que Dieu agit sans connaissance, que de vouloir qu'il ait une connaissance qui ne trouve point les règles éternelles de la bonté et de la justice parmi ses objets; ou enfin qu'il ait une volonté qui n'ait point d'égard à ces règles.

178. Quelques théologiens, qui ont écrit du droit de Dieu sur les créatures, ont paru lui accorder un droit sans bornes, un pouvoir arbitraire et despotique. Ils ont cru que c'était poser la divinité dans le plus haut point de grandeur et d'élévation où elle puisse être imaginée; que c'était anéantir tellement la créature devant le Créateur, que le Créateur ne soit lié d'aucune espèce de lois à l'égard de la créature. Il y a des passages de Twisse, de Retorfort, et de quelques autres supralapsaires, qui insinuent que Dieu ne saurait pécher, quoi qu'il fasse, parce qu'il n'est sujet à aucune loi. M. Bayle lui-même juge que cette doctrine est monstrueuse et contraire à la sainteté de Dieu (Dictionn., v. Pauliciens, p. 2332, *initio*); mais je m'imagine que l'intention de quelques-uns de ces auteurs a été moins mauvaise qu'il ne paraît; et apparemment sous le nom de droits ils ont entendu ἀνυπευθυνίαν, un état où l'on n'est responsable à personne de ce qu'on fait. Mais ils n'auront pas nié que Dieu se doit à soi-même ce que la bonté et la justice lui demandent. L'on peut voir là-dessus l'Apologie de Calvin faite par M. Amyraud : il est vrai que Calvin paraît orthodoxe sur ce chapitre, et qu'il n'est nullement du nombre des supralapsaires outrés.

179. Ainsi, quand M. Bayle dit quelque part que saint Paul ne se tire de la prédestination que par le droit absolu de Dieu et par l'incompréhensibilité de ses voies, on y doit sous-entendre que, si on les comprenait, on les trouverait conformes à la justice, Dieu ne pouvant user autrement de son pouvoir. Saint Paul lui-même dit que c'est une *profondeur*, mais de sagesse (*altitudo sapientiæ*); et la justice est comprise dans la bonté du sage. Je trouve que M. Bayle parle très-bien ailleurs de l'application de nos notions de la bonté aux actions de Dieu (Rép. au provinc., ch. 81, p. 139).

« Il ne faut point ici prétendre, dit-il, que la bonté de l'Être infini » n'est point soumise aux mêmes règles que la bonté de la créature; car, s'il y a en Dieu un attribut qu'on puisse nommer bonté, » il faut que les caractères de la bonté en général lui conviennent. » Or, quand nous réduisons la bonté à l'abstraction la plus générale, nous y trouvons la volonté de faire du bien. Divisez et subdivisez en autant d'espèces qu'il vous plaira cette bonté générale, en bonté infinie, en bonté finie, en bonté royale, en bonté » de père, en bonté de mari, en bonté de maître, vous trouverez » dans chacune, comme un attribut inséparable, la volonté de faire » du bien. »

180. Je trouve aussi que M. Bayle combat fort bien le sentiment de ceux qui prétendent que la bonté et la justice dépendent uniquement du choix arbitraire de Dieu, et qui s'imaginent que si Dieu avait été déterminé à agir par la bonté des choses mêmes, il serait un agent entièrement nécessité dans ses actions, ce qui ne peut compatir avec la liberté. C'est confondre la nécessité métaphysique avec la nécessité morale. Voici ce que M. Bayle oppose à cette erreur (Rép. au provincial, ch. 89, p. 203) : « La conséquence de cette doctrine sera qu'avant que Dieu se déterminât à » créer le monde, il ne voyait rien de meilleur dans la vertu que » dans le vice, et que ses idées ne lui montraient pas que la vertu » fût plus digne de son amour que le vice. Cela ne laisse nulle » distinction entre le droit naturel et le droit positif; il n'y aura » plus rien d'immuable ou d'indispensable dans la morale; il aura » été aussi possible à Dieu de commander que l'on fût vicieux que » de commander qu'on fût vertueux; et l'on ne pourra pas être » assuré que les lois morales ne seront pas un jour abrogées, » comme l'ont été les lois cérémonielles des Juifs. Ceci, en un mot, » nous mène tout droit à croire que Dieu a été l'auteur libre non-» seulement de la bonté, de la vertu, mais aussi de la vérité et de » l'essence des choses. Voilà ce qu'une partie des cartésiens prétendent, et j'avoue que leur sentiment (voyez la Continuation des » Pensées sur les comètes, p. 554) pourrait être de quelque usage » en certaines rencontres; mais il est combattu par tant de raisons, et sujet à des conséquences si fâcheuses (voyez le ch. 152 » de la même Continuation), qu'il n'y a guère d'extrémités qu'il » ne vaille mieux subir que de se jeter dans celle-là. Elle ouvre la

» porte au pyrrhonisme le plus outré; car elle donne lieu de pré-
» tendre que cette proposition, trois et trois font six, n'est vraie
» qu'où et pendant le temps qu'il plaît à Dieu; qu'elle est peut-
» être fausse dans quelque partie de l'univers, et que peut-être
» elle le sera parmi les hommes l'année qui vient; tout ce qui dé-
» pend du libre arbitre de Dieu pouvant avoir été limité à cer-
» tains lieux et à certains temps, comme les cérémonies judaï-
» ques. On étendra cette conséquence sur toutes les lois du
» Décalogue, si les actions qu'elles commandent sont de leur na-
» ture aussi privées de toute bonté que les actions qu'elles dé-
» fendent. »

181. Et de dire que Dieu ayant résolu de créer l'homme tel qu'il est, il n'a pu n'en pas exiger la piété, la sobriété, la justice et la chasteté, parce qu'il est impossible que les désordres capables de bouleverser ou de troubler son ouvrage lui puissent plaire, c'est revenir en effet au sentiment commun. Les vertus ne sont vertus que parce qu'elles servent à la perfection ou empêchent l'imperfection de ceux qui sont vertueux, ou même de ceux qui ont affaire à eux; et elles ont cela par leur nature et par la nature des créatures raisonnables, avant que Dieu décerne de les créer. D'en juger autrement, ce serait comme si quelqu'un disait que les règles des proportions et de l'harmonie sont arbitraires par rapport aux musiciens, parce qu'elles n'ont lieu dans la musique que lorsqu'on s'est résolu à chanter ou à jouer de quelque instrument. Mais c'est justement ce qu'on appelle essentiel à une bonne musique; car elles lui conviennent déjà dans l'état idéal, lors même que personne ne s'avise de chanter, puisque l'on sait qu'elles lui doivent convenir nécessairement aussitôt qu'on chantera; et de même les vertus conviennent à l'état idéal de la créature raisonnable avant que Dieu décerne de la créer, et c'est pour cela même que nous soutenons que les vertus sont bonnes par leur nature.

182. M. Bayle a mis un chapitre exprès dans sa Continuation des Pensées diverses (c'est le chap. 152), où il fait voir que « les » docteurs chrétiens enseignent qu'il y a des choses qui sont justes » antécédemment aux décrets de Dieu. » Des théologiens de la confession d'Augsbourg ont blâmé quelques réformés qui ont paru être d'un autre sentiment, et on a considéré cette erreur comme si elle était une suite du décret absolu, dont la doctrine semble

exempter la volonté de Dieu de toute sorte de raison, *ubi stat pro ratione voluntas;* mais, comme je l'ai remarqué plus d'une fois ci-dessus, Calvin même a reconnu que les décrets de Dieu sont conformes à la justice et à la sagesse, quoique les raisons qui pourraient montrer cette conformité en détail nous soient inconnues. Ainsi, selon lui, les règles de la bonté et de la justice sont antérieures aux décrets de Dieu. M. Bayle, au même endroit, cite un passage du célèbre M. Turretin, qui distingue les lois divines naturelles et les lois divines positives. Les morales sont de la première espèce, et les cérémonielles de la seconde. M. Samuel des Marets, théologien célèbre autrefois à Groningue, et M. Strimesius, qui l'est encore à Francfort-sur-l'Oder, ont enseigné la même chose; et je crois que c'est le sentiment le plus reçu même parmi les réformés. Thomas d'Aquin et tous les thomistes ont été du même sentiment avec le commun des scolastiques et des théologiens de l'Église romaine. Les casuistes en sont aussi : je compte Grotius entre les plus éminents parmi eux, et il a été suivi en cela par ses commentateurs. M. Puffendorf a paru être d'une autre opinion, qu'il a voulu soutenir contre les censures de quelques théologiens; mais il ne doit pas être compté, et il n'était pas entré assez avant dans ces sortes de matières. Il crie terriblement contre le décret absolu dans son *Fecialis divinus*, et cependant il approuve ce qu'il y a de pire dans les sentiments des défenseurs de ce décret, et sans lequel ce décret (comme d'autres réformés l'expliquent) devient supportable. Aristote a été très-orthodoxe sur ce chapitre de la justice, et l'école l'a suivi; elle distingue, aussi bien que Cicéron et les jurisconsultes, entre le droit perpétuel, qui oblige tous et partout, et le droit positif, qui n'est que pour certains temps et certains peuples. J'ai lu autrefois avec plaisir l'Euthyphron de Platon, qui fait soutenir la vérité là-dessus à Socrate, et M. Bayle a remarqué le même passage.

183. Il soutient lui-même cette vérité avec beaucoup de force en quelque endroit, et il sera bon de copier son passage tout entier, quelque long qu'il soit (tome II de la Continuation des Pensées diverses, ch. 152, p. 771 seqq). « Selon la doctrine d'une infinité » d'auteurs graves, dit-il, il y a dans la nature et dans l'essence » de certaines choses un bien ou un mal moral qui précède le dé- » cret divin. Ils prouvent principalement cette doctrine par les con-

» séquences affreuses du dogme contraire ; car de ce que ne faire
» tort à personne serait une bonne action, non pas en soi-même,
» mais par une disposition arbitraire de la volonté de Dieu, il
» s'ensuivrait que Dieu aurait pu donner à l'homme une loi direc-
» tement opposée en tous ses points aux commandements du Déca-
» logue. Cela fait horreur. Mais voici une preuve plus directe, et
» tirée de la métaphysique. C'est une chose certaine que l'existence
» de Dieu n'est pas un effet de sa volonté. Il n'existe point parce
» qu'il veut exister, mais par la nécessité de sa nature infinie. Sa
» puissance et sa science existent par la même nécessité. Il n'est
» pas tout-puissant, il ne connaît pas toutes choses parce qu'il le
» veut ainsi, mais parce que ce sont des attributs nécessairement
» identifiés avec lui-même. L'empire de sa volonté ne regarde que
» l'exercice de sa puissance; il ne produit hors de lui actuellement
» que ce qu'il veut, et il laisse tout le reste dans la pure possibilité.
» De là vient que cet empire ne s'étend que sur l'existence des créa-
» tures, il ne s'étend point aussi sur leurs essences. Dieu a pu créer
» la matière, un homme, un cercle, ou les laisser dans le néant;
» mais il n'a pu les produire sans leur donner leurs propriétés
» essentielles. Il a fallu nécessairement qu'il fît l'homme un animal
» raisonnable, et qu'il donnât à un cercle la figure ronde, puisque,
» selon ses idées éternelles et indépendantes des décrets libres de sa
» volonté, l'essence de l'homme consistait dans les attributs d'ani-
» mal et de raisonnable, et que l'essence du cercle consistait dans
» une circonférence également éloignée du centre quant à toutes
» ses parties. Voilà ce qui a fait avouer aux philosophes chrétiens
» que les essences des choses sont éternelles, et qu'il y a des pro-
» positions d'une éternelle vérité, et, par conséquent, que les es-
» sences des choses et la vérité des premiers principes sont im-
» muables. Cela ne se doit pas seulement entendre des premiers
» principes théoriques, mais aussi des premiers principes pratiques,
» et de toutes les propositions qui contiennent la véritable défini-
» tion des créatures. Ces essences, ces vérités émanent de la même
» nécessité de la nature que la science de Dieu : comme donc c'est
» par la nature des choses que Dieu existe, qu'il est tout-puissant,
» et qu'il connaît tout en perfection, c'est aussi par la nature des
» choses que la matière, que le triangle, que l'homme, que cer-
» taines actions de l'homme, etc., ont tels et tels attributs essen-

» tiellement. Dieu a vu de toute éternité et de toute nécessité les » rapports essentiels des nombres, et l'identité de l'attribut et du » sujet des propositions qui contiennent l'essence de chaque chose. » Il a vu de la même manière que le terme juste est enfermé dans » ceux-ci : estimer ce qui est estimable, avoir de la gratitude pour » son bienfaiteur, accomplir les conventions d'un contrat, et ainsi » de plusieurs autres propositions de morale. On a donc raison de » dire que les préceptes de la loi naturelle supposent l'honnêteté » et la justice de ce qui est commandé, et qu'il serait du devoir » de l'homme de pratiquer ce qu'ils contiennent, quand même » Dieu aurait eu la condescendance de n'ordonner rien là-dessus. » Prenez garde, je vous prie, qu'en remontant par nos abstrac- » tions à cet instant idéal où Dieu n'a encore rien décrété, nous » trouvons dans les idées de Dieu les principes de morale sous » des termes qui emportent une obligation. Nous y concevons ces » maximes comme certaines et dérivées de l'ordre éternel et im- » muable : il est digne de la créature raisonnable de se conformer » à la raison : une créature raisonnable qui se conforme à la rai- » son est louable ; elle est blâmable quand elle ne s'y conforme » pas. Vous n'oseriez dire que ces vérités n'imposent pas un devoir » à l'homme par rapport à tous les actes conformes à la droite rai- » son, tels que ceux-ci : il faut estimer tout ce qui est estimable ; » rendre le bien pour le bien ; ne faire tort à personne ; honorer » son père ; rendre à chacun ce qui lui est dû, etc. Or, puisque » par la nature même des choses, et antérieurement aux lois di- » vines, les vérités de morale imposent à l'homme certains devoirs, » il est manifeste que Thomas d'Aquin et Grotius ont pu dire que » s'il n'y avait point de Dieu, nous ne laisserions pas d'être obligés » à nous conformer au droit naturel. D'autres ont dit que, quand » même tout ce qu'il y a d'intelligences périrait, les propositions » véritables demeureraient véritables. Cajétan a soutenu que s'il » restait seul dans l'univers, toutes les autres choses, sans nulle » exception, ayant été anéanties, la science qu'il avait de la nature » d'une rose ne laisserait pas de subsister. »

184. Feu M. Jacques Thomasius, célèbre professeur à Leipsick, n'a pas mal observé, dans ses éclaircissements des règles philosophiques de Daniel Stahlius, professeur d'Iéna, qu'il n'est pas à propos d'aller tout à fait au delà de Dieu, et qu'il ne faut point dire

avec quelques scotistes que les vérités éternelles subsisteraient quand il n'y aurait point d'entendement, pas même celui de Dieu. Car c'est, à mon avis, l'entendement divin qui fait la réalité des vérités éternelles, quoique sa volonté n'y ait point de part. Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant. Il est vrai qu'un athée peut être géomètre. Mais, s'il n'y avait point de Dieu, il n'y aurait point d'objet de la géométrie ; et, sans Dieu, non-seulement il n'y aurait rien d'existant, mais il n'y aurait même rien de possible. Cela n'empêche pas pourtant que ceux qui ne voient pas la liaison de toutes choses entre elles et avec Dieu ne puissent entendre certaines sciences sans en connaître la première source qui est en Dieu. Aristote, quoiqu'il ne l'ait guère connu non plus, n'a pas laissé de dire quelque chose d'approchant et de très-bon lorsqu'il a reconnu que les principes des sciences particulières dépendent d'une science supérieure qui en donne la raison ; et cette science supérieure doit avoir l'être, et par conséquent Dieu, source de l'être, pour l'objet. M. Dreier de Kœnigsberg a bien remarqué que la vraie métaphysique qu'Aristote cherchait et qu'il appelait τὴν ζητουμένην, son *desiratum*, était la théologie.

185. Cependant le même M. Bayle, qui dit de si belles choses pour montrer que les règles de la bonté et de la justice et les vérités éternelles en général subsistent par leur nature et non pas par un choix arbitraire de Dieu, en a parlé d'une manière fort chancelante dans un autre endroit (Continuat. des Pensées div., t. II, ch. 114, vers la fin). Après y avoir rapporté le sentiment de M. Descartes et d'une partie de ses sectateurs, qui soutiennent que Dieu est la cause libre des vérités et des essences, il ajoute (p. 554) : « J'ai fait tout ce que j'ai pu pour bien comprendre ce dogme et » pour trouver la solution des difficultés qui l'environnent. Je vous » confesse ingénument que je n'en suis pas venu encore tout à fait » à bout. Cela ne me décourage point ; je m'imagine, comme ont » fait d'autres philosophes en d'autres cas, que le temps dévelop- » pera ce beau paradoxe. Je voudrais que le père Malebranche » eût pu trouver bon de le soutenir, mais il a pris d'autres mesu- » res. » Est-il possible que le plaisir de douter puisse tant sur un habile homme que de lui faire souhaiter et de lui faire espérer de pouvoir croire que deux contradictoires ne se trouvent jamais ensemble que parce que Dieu le leur a défendu, et qu'il aurait pu

leur donner un ordre qui les aurait toujours fait aller de compagnie? Le beau paradoxe que voilà! Le R. P. Malebranche a fait fort sagement de prendre d'autres mesures.

186. Je ne saurais même m'imaginer que M. Descartes ait pu être tout de bon de ce sentiment, quoiqu'il ait eu des sectateurs qui ont eu la facilité de le croire et de le suivre bonnement où il ne faisait que semblant d'aller. C'était apparemment un de ses tours, une de ses ruses philosophiques : il se préparait quelque échappatoire, comme lorsqu'il trouva un tour pour nier le mouvement de la terre, pendant qu'il était copernicien à outrance. Je soupçonne qu'il a eu en vue ici une autre manière de parler extraordinaire de son invention, qui était de dire que les affirmations et les négations, et généralement les jugements internes, sont des opérations de la volonté. Et par cet artifice les vérités éternelles, qui avaient été jusqu'à cet auteur un objet de l'entendement divin, sont devenues tout d'un coup un objet de sa volonté. Or les actes de la volonté sont libres, donc Dieu est la cause libre des vérités. Voilà le dénoûment de la pièce : *Spectatum admissi*. Un petit changement de la signification des termes a causé tout ce fracas. Mais si les affirmations des vérités nécessaires étaient des actions de la volonté du plus parfait esprit, ces actions ne seraient rien moins que libres, car il n'y a rien à choisir. Il paraît que M. Descartes ne s'expliquait pas assez sur la nature de la liberté et qu'il en avait une notion assez extraordinaire, puisqu'il lui donnait une si grande étendue, jusqu'à vouloir que les affirmations des vérités nécessaires fussent libres en Dieu. C'était ne garder que le nom de la liberté.

187. M. Bayle, qui l'entend avec d'autres d'une liberté d'indifférence que Dieu avait eue d'établir, par exemple, les vérités des nombres, et d'ordonner que trois fois trois fissent neuf, au lieu qu'il leur eût pu enjoindre de faire dix, conçoit dans une opinion si étrange, s'il y avait moyen de la défendre, je ne sais quel avantage contre les stratoniciens. Straton a été un des chefs de l'école d'Aristote et successeur de Théophraste; il a soutenu, au rapport de Cicéron, que ce monde avait été formé tel qu'il est par la nature, ou par une cause nécessaire destituée de connaissance. J'avoue que cela se pourrait, si Dieu avait préformé la matière comme il faut pour faire un tel effet par les seules lois du mouvement. Mais, sans Dieu,

il n'y aurait pas même une raison de l'existence, et moins encore de telle ou telle existence des choses; ainsi le système de Straton n'est point à craindre.

188. Cependant M. Bayle s'en embarrasse : il ne veut point admettre les natures plastiques destituées de connaissance, que M. Cudworth et autres avaient introduites, de peur que les stratoniciens modernes, c'est-à-dire les spinosistes, n'en profitent. C'est ce qui l'engage dans des disputes avec M. Le Clerc. Et prévenu de cette erreur, qu'une cause non intelligente ne saurait rien produire où il paraisse de l'artifice, il est éloigné de m'accorder la *préformation*, qui produit naturellement les organes des animaux, et le système d'une harmonie que Dieu ait préétablie dans les corps pour les faire répondre par leurs propres lois aux pensées et aux volontés des âmes. Mais il fallait considérer que cette cause non intelligente qui produit de si belles choses dans les graines et dans les semences des plantes et des animaux, et qui produit les actions des corps comme la volonté les ordonne, a été formée par les mains de Dieu, infiniment plus habile qu'un horloger, qui fait pourtant des machines et des automates capables de produire d'assez beaux effets, comme s'ils avaient de l'intelligence.

189. Or, pour venir à ce que M. Bayle appréhende des stratoniciens en cas qu'on admette des vérités indépendantes de la volonté de Dieu, il semble craindre qu'ils ne se prévalent contre nous de la parfaite régularité des vérités éternelles; car, cette régularité ne venant que de la nature et de la nécessité des choses sans être dirigée par aucune connaissance, M. Bayle craint qu'on en pût inférer avec Straton que le monde a pu aussi devenir régulier par une nécessité aveugle; mais il est aisé d'y répondre. Dans la région des vérités éternelles se trouvent tous les possibles, et par conséquent tant le régulier que l'irrégulier : il faut qu'il y ait une raison qui ait fait préférer l'ordre et le régulier, et cette raison ne peut être trouvée que dans l'entendement. De plus, ces vérités mêmes ne sont pas sans qu'il y ait un entendement qui en prenne connaissance, car elles ne subsisteraient point s'il n'y avait un entendement divin où elles se trouvent réalisées, pour ainsi dire. C'est pourquoi Straton ne vient pas à son but, qui est d'exclure la connaissance de ce qui entre dans l'origine des choses.

190. La difficulté que M. Bayle s'est figurée du côté de Straton

paraît un peu trop subtile et trop recherchée. On appelle cela *timere ubi non est timor*. Il s'en fait une autre qui n'a pas plus de fondement : c'est que Dieu serait assujetti à une espèce de *fatum*. Voici ses paroles (p. 555) : « S'il y a des propositions » d'une éternelle vérité qui sont telles de leur nature et non point » par l'institution de Dieu, si elles ne sont point véritables par un » décret libre de sa volonté, mais si au contraire il les a connues » nécessairement véritables, parce que telle était leur nature, » voilà une espèce de *fatum* auquel il est assujetti, voilà une » nécessité naturelle absolument insurmontable. Il résulte encore » de là que l'entendement divin, dans l'infinité de ses idées, a » rencontré toujours et du premier coup leur conformité parfaite » avec leurs objets, sans qu'aucune connaissance le dirigeât; car » il y aurait contradiction qu'aucune cause exemplaire eût servi » de plan aux actes de l'entendement de Dieu. On ne trouverait » jamais par là des idées éternelles ni aucune première intelli- » gence. Il faudra donc dire qu'une nature qui existe nécessaire- » ment trouve toujours son chemin sans qu'on le lui montre; et » comment vaincre, après cela, l'opiniâtreté d'un stratonicien? »

191. Mais il est encore aisé de répondre : Ce prétendu *fatum*, qui oblige même la divinité, n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement, qui fournit les règles à sa sagesse et à sa bonté; c'est une heureuse nécessité sans laquelle il ne serait ni bon ni sage. Voudrait-on que Dieu ne fût point obligé d'être parfait et heureux? Notre condition, qui nous rend capables de faillir, est-elle digne d'envie, et ne serions-nous pas bien aises de la changer contre l'impeccabilité, si cela dépendait de nous? Il faut être bien dégoûté pour souhaiter la liberté de se perdre et pour plaindre la divinité de ce qu'elle ne l'a point. C'est ainsi que M. Bayle raisonne lui-même ailleurs contre ceux qui exaltent jusqu'aux nues une liberté outrée qu'ils s'imaginent dans la volonté lorsqu'ils la voudraient indépendante de la raison.

192. Au reste, M. Bayle s'étonne que « l'entendement divin, » dans l'infinité de ses idées, rencontre toujours et du premier » coup leur conformité parfaite avec leurs objets, sans qu'aucune » connaissance le dirige. » Cette objection est nulle, de toute nullité; toute idée distincte est par là même conforme avec son objet, et il n'y en a que de distinctes en Dieu : outre que d'abord

l'objet n'existe nulle part, et quand il existera il sera formé sur cette idée. D'ailleurs M. Bayle sait fort bien que l'entendement divin n'a point besoin de temps pour voir la liaison des choses. Tous les raisonnements sont éminemment en Dieu, et ils gardent un ordre entre eux dans son entendement aussi bien que dans le nôtre; mais chez lui ce n'est qu'un ordre et une *priorité de nature*, au lieu que chez nous il y a une *priorité de temps*. Il ne faut donc point s'étonner que celui qui pénètre toutes les choses tout d'un coup doit toujours rencontrer du premier coup; et on ne doit point dire qu'il réussit sans qu'aucune connaissance le dirige. Au contraire, c'est parce que sa connaissance est parfaite que ses actions volontaires le sont aussi.

193. Jusqu'ici nous avons fait voir que la volonté de Dieu n'est point indépendante des règles de la sagesse, quoiqu'il soit étonnant qu'on ait été obligé de raisonner là-dessus et de combattre pour une vérité si grande et si reconnue. Mais il n'est presque pas moins étonnant qu'il y ait des gens qui croient que Dieu n'observe ces règles qu'à demi, et ne choisit point le meilleur, quoique sa sagesse le lui fasse connaître; en un mot, qu'il y ait des auteurs qui tiennent que Dieu pouvait mieux faire. C'est à peu près l'erreur du fameux Alphonse, roi de Castille, élu roi des Romains par quelques électeurs, et promoteur des Tables astronomiques qui portent son nom. L'on prétend que ce prince a dit que si Dieu l'eût appelé à son conseil quand il fit le monde, il lui aurait donné de bons avis. Apparemment le système du monde de Ptolomée, qui régnait en ce temps-là, lui déplaisait. Il croyait donc qu'on aurait pu faire quelque chose de mieux concerté, et il avait raison. Mais s'il avait connu le système de Copernic avec les découvertes de Kepler, augmentées maintenant par la connaissance de la pesanteur des planètes, il aurait bien reconnu que l'invention du vrai système est merveilleuse. L'on voit donc qu'il ne s'agissait que du plus ou du moins, qu'Alphonse prétendait seulement qu'on eût pu mieux faire, et que son jugement a été blâmé de tout le monde.

194. Cependant des philosophes et des théologiens osent soutenir dogmatiquement un jugement semblable; et je me suis étonné cent fois que des personnes habiles et pieuses aient été capables de donner des bornes à la bonté et à la perfection de Dieu. Car d'avancer qu'il sait ce qui est meilleur, qu'il le peut faire et qu'il ne le

fait pas, c'est avouer qu'il ne tenait qu'à sa volonté de rendre le monde meilleur qu'il n'est; mais c'est ce qu'on appelle manquer de bonté. C'est agir contre cet axiome marqué déjà ci-dessus : *Minus bonum habet rationem mali.* Si quelques-uns allèguent l'expérience pour prouver que Dieu aurait pu mieux faire, ils s'érigent en censeurs ridicules de ses ouvrages, et on leur dira ce qu'on répond à tous ceux qui critiquent le procédé de Dieu, et qui de cette même supposition, c'est-à-dire des prétendus défauts du monde, en voudraient inférer qu'il y a un mauvais dieu, ou du moins un dieu neutre entre le bien et le mal. Et, si nous jugeons comme le roi Alphonse, on nous répondra, dis-je : Vous ne connaissez le monde que depuis trois jours, vous n'y voyez guère plus loin que votre nez, et vous y trouvez à redire. Attendez à le connaître davantage, et y considérez surtout les parties qui présentent un tout complet (comme font les corps organiques), et vous y trouverez un artifice et une beauté qui va au delà de l'imagination. Tirons-en des conséquences pour la sagesse et pour la bonté de l'auteur des choses, encore dans les choses que nous ne connaissons pas. Nous en trouvons dans l'univers qui ne nous plaisent point; mais sachons qu'il n'est pas fait pour nous seuls. Il est pourtant fait pour nous si nous sommes sages : il nous accommodera si nous nous en accommodons; nous y serons heureux si nous le voulons être.

195. Quelqu'un dira qu'il est impossible de produire le meilleur, parce qu'il n'y a point de créature parfaite, et qu'il est toujours possible d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui se peut dire d'une créature ou d'une substance particulière, qui peut toujours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliqué à l'univers, lequel, se devant étendre par toute l'éternité future, est un infini. De plus, il y a une infinité de créatures dans la moindre parcelle de la matière, à cause de la division actuelle du *continuum* à l'infini. Et l'infini, c'est-à-dire l'amas d'un nombre infini de substances, à proprement parler, n'est pas un tout; non plus que le nombre infini lui-même, duquel on ne saurait dire s'il est pair ou impair. C'est cela même qui sert à réfuter ceux qui font du monde un dieu, ou qui conçoivent Dieu comme l'âme du monde; le monde ou l'univers ne pouvant pas être considéré comme un animal ou comme une substance.

196. Il ne s'agit donc pas d'une créature, mais de l'univers, et l'adversaire sera obligé de soutenir qu'un univers possible peut être meilleur que l'autre à l'infini; mais c'est en quoi il se tromperait, et c'est ce qu'il ne saurait prouver. Si cette opinion était véritable, il s'ensuivrait que Dien n'en aurait produit aucun; car il est incapable d'agir sans raison, et ce serait même agir contre la raison. C'est comme si l'on s'imaginait que Dieu eût décerné de faire une sphère matérielle sans qu'il y eût aucune raison de la faire d'une telle ou telle grandeur. Ce décret serait inutile, il porterait avec soi ce qui en empêcherait l'effet. Ce serait autre chose si Dieu décernait de tirer d'un point donné une ligne droite jusqu'à une autre ligne droite donnée, sans qu'il y eût aucune détermination de l'angle ni dans le décret ni dans ses circonstances; car, en ce cas, la détermination viendrait de la nature de la chose, la ligne serait perpendiculaire et l'angle serait droit, puisqu'il n'y a que cela qui soit déterminé et qui se distingue. C'est ainsi qu'il faut concevoir la création du meilleur de tous les univers possibles; d'autant plus que Dieu ne décerne pas seulement de créer un univers, mais qu'il décerne encore de créer le meilleur de tous; car il ne décerne point sans connaître, et il ne fait point de décrets détachés, qui ne seraient que des volontés antécédentes, que nous avons assez expliquées et distinguées des véritables décrets.

197. M. Diroys, que j'ai connu à Rome, théologien de M. le cardinal d'Estrées, a fait un livre intitulé *Preuves et préjugés pour la religion chrétienne*, publié à Paris l'an 1683. M. Bayle (Réponse au provincial, chap. 165, page 1058, tome 3) en rapporte l'objection qu'il se fait. « Il y a encore une difficulté, dit-il, » à laquelle il n'est pas moins important de satisfaire qu'aux pré- » cédentes, puisqu'elle fait plus de peine à ceux qui jugent des » biens et des maux par des considérations fondées sur les maximes » les plus pures et les plus élevées. C'est que, Dieu étant la sagesse » et la bonté souveraine, il leur semble qu'il devrait faire toutes » choses comme les personnes sages et vertueuses souhaiteraient » qu'elles se fissent, suivant les règles de sagesse et de bonté que » Dieu leur a imprimées, et comme ils seraient obligés de les faire » eux-mêmes si elles dépendaient d'eux. Ainsi, voyant que les » affaires du monde ne vont pas si bien qu'elles pourraient aller à » leur avis et qu'elles iraient s'ils s'en mêlaient, ils concluent que

» Dieu, qui est infiniment meilleur et plus sage qu'eux, ou plutôt » la sagesse et la bonté même, ne s'en mêle point. »

198. M. Diroys dit de bonnes choses là-dessus que je ne répète point, puisque nous avons assez satisfait à l'objection en plus d'un endroit, et ç'a été le principal but de tout notre discours. Mais il avance quelque chose dont je ne saurais demeurer d'accord. Il prétend que l'objection prouve trop. Il faut encore mettre ses propres paroles avec M. Bayle, p. 1059. « S'il n'est pas convenable à la » sagesse et à la bonté souveraine de ne faire pas ce qui est meil- » leur et plus parfait, il s'ensuit que tous les êtres sont éternelle- » ment, immuablement et essentiellement aussi parfaits et aussi » bons qu'ils puissent être, puisque rien ne peut changer qu'en » passant ou d'un état moins bon à un meilleur, ou d'un meilleur » à un moins bon. Or cela ne peut arriver s'il ne convient pas à » Dieu de ne point faire ce qui est meilleur et plus parfait lorsqu'il » le peut : il faudra donc que tous les êtres soient éternellement et » essentiellement remplis d'une connaissance et d'une vertu aussi » parfaite que Dieu puisse leur donner. Or tout ce qui est éternel- » lement et essentiellement aussi parfait que Dieu le puisse faire » procède essentiellement de lui, en un mot est éternellement et » essentiellement bon comme lui, et par conséquent il est Dieu » comme lui. Voilà où va cette maxime, qu'il répugne à la justice » et à la bonté souveraine de ne faire pas les choses aussi bonnes » et aussi parfaites qu'elles puissent être. Car il est essentiel à la » bonté essentielle d'éloigner tout ce qui lui répugne absolument. » Il faut donc établir, comme une première vérité touchant la con- » duite de Dieu à l'égard des créatures, qu'il n'y a rien qui répu- » gne à cette bonté et à cette sagesse de faire des choses moins » parfaites qu'elles ne pourraient être, ni de permettre que les » biens qu'elle a produits ou cessent entièrement d'être, ou se » changent et s'altèrent; puisqu'il ne répugne pas à Dieu qu'il y » ait d'autres êtres que lui, c'est-à-dire des êtres qui puissent » n'être pas ce qu'ils sont, et ne faire pas ce qu'ils font, ou faire » ce qu'ils ne font pas. »

199. M. Bayle traite cette réponse de pitoyable, mais je trouve que ce qu'il lui oppose est embarrassé. M. Bayle veut que ceux qui sont pour les deux principes se fondent principalement sur la supposition de la souveraine liberté de Dieu; car, s'il était néces-

sité à produire tout ce qu'il peut, il produirait aussi les péchés et les douleurs : ainsi les dualistes ne pourraient rien tirer de l'existence du mal contre l'unité de principe, si ce principe était autant porté au mal qu'au bien. Mais c'est en cela que M. Bayle porte la notion de la liberté trop loin ; car, quoique Dieu soit souverainement libre, il ne s'ensuit point qu'il soit dans une indifférence d'équilibre; et quoiqu'il soit incliné à agir, il ne s'ensuit point qu'il soit nécessité par cette inclination à produire tout ce qu'il peut. Il ne produira que ce qu'il veut, car son inclination le porte au bien. Nous convenons de la souveraine liberté de Dieu ; mais nous ne la confondons pas avec l'indifférence d'équilibre, comme s'il pouvait agir sans raison. M. Diroys conçoit donc que les dualistes, en voulant que le bon principe unique ne produise aucun mal, demandent trop ; car, par la même raison, ils devraient aussi demander, selon lui, qu'il produisît le plus grand bien, le moindre bien étant une espèce de mal. Je tiens que les dualistes ont tort à l'égard du premier point, et qu'ils auraient raison à l'égard du second, où M. Diroys les blâme sans sujet ; ou plutôt qu'on peut concilier le mal ou le moins bon dans quelques parties avec le meilleur dans le tout. Si les dualistes demandaient que Dieu fît le meilleur, ils ne demanderaient rien de trop. Ils se trompent plutôt en prétendant que le meilleur dans le tout soit exempt de mal dans les parties, et qu'ainsi ce que Dieu a fait n'est point le meilleur.

200. Mais M. Diroys prétend que si Dieu produit toujours le meilleur, il produira d'autres dieux ; autrement chaque substance qu'il produirait ne serait point la meilleure ni la plus parfaite. Mais il se trompe, faute de considérer l'ordre et la liaison des choses. Si chaque substance prise à part était parfaite, elles seraient toutes semblables ; ce qui n'est point convenable ni possible. Si c'étaient des dieux, il n'aurait pas été possible de les produire. Le meilleur système des choses ne contiendra donc point de dieux ; il sera toujours un système de corps, c'est-à-dire de choses rangées selon les lieux et les temps, et d'âmes qui représentent et aperçoivent les corps, et suivant lesquels les corps sont gouvernés en bonne partie. Et comme le dessein d'un bâtiment peut être le meilleur de tous par rapport au but, à la dépense et aux circonstances ; et comme un arrangement de quelques corps figurés qu'on vous donne peut être le meilleur qu'on puisse trouver ; il est aisé de concevoir de

même qu'une structure de l'univers peut être la meilleure de toutes, sans qu'il devienne un dieu. La liaison et l'ordre des choses fait que le corps de tout animal et de toute plante est composé d'autres animaux et d'autres plantes, ou d'autres êtres vivants et organiques; et que, par conséquent, il y ait de la subordination, et qu'un corps, une substance serve à l'autre : ainsi leur perfection ne saurait être égale.

201. Il paraît à M. Bayle, p. 1063, que M. Diroys a confondu deux propositions différentes : l'une, que Dieu doit faire toutes choses comme des personnes sages et vertueuses souhaiteraient qu'elles se fissent, suivant les règles de sagesse et de bonté que Dieu leur a imprimées, et comme ils seraient obligés de le faire eux-mêmes, si elles dépendaient d'eux; et l'autre, qu'il n'est pas convenable à la sagesse et à la bonté souveraine de ne faire pas ce qui est meilleur et plus parfait. M. Diroys, au jugement de M. Bayle, s'objecte la première proposition, et répond à la seconde. Mais il a raison en cela, ce me semble; car ces deux propositions sont liées, la seconde est une suite de la première : faire moins de bien qu'on ne pouvait est manquer contre la sagesse ou contre la bonté. Être le meilleur, et être désiré par les plus vertueux et les plus sages, est la même chose. Et l'on peut dire que si nous pouvions entendre la structure et l'économie de l'univers, nous trouverions qu'il est fait et gouverné comme les plus sages et les plus vertueux le pourraient souhaiter, Dieu ne pouvant manquer de faire ainsi. Cependant cette nécessité n'est que morale : et j'avoue que si Dieu était nécessité par une nécessité métaphysique à produire ce qu'il fait, il produirait tous les possibles ou rien; et, dans ce sens, la conséquence de M. Bayle serait fort juste. Mais comme tous les possibles ne sont point compatibles entre eux dans une même suite d'univers, c'est pour cela même que tous les possibles ne sauraient être produits, et qu'on doit dire que Dieu n'est point nécessité, métaphysiquement parlant, à la création de ce monde. L'on peut dire qu'aussitôt que Dieu a décerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendant à l'existence; et que ceux qui joints ensemble produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus d'*intelligibilité*, l'emportent. Il est vrai que tout ce combat ne peut être qu'idéal, c'est-à-dire il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait, qui ne

peut manquer d'agir de la manière la plus parfaite, et par conséquent de choisir le mieux. Cependant Dieu est obligé, par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux : non-seulement d'autres auraient sujet de critiquer ce qu'il fait, mais, qui plus est, il ne serait pas content lui-même de son ouvrage, il s'en reprocherait l'imperfection ; ce qui est contre la souveraine félicité de la nature divine. Ce sentiment continuel de sa propre faute ou imperfection lui serait une source inévitable de chagrins, comme M. Bayle le dit dans une autre occasion, p. 953.

202. L'argument de M. Diroys suppose faux, lorsqu'il dit que rien ne peut changer qu'en passant d'un état moins bon à un meilleur, ou d'un meilleur à un moins bon ; et qu'ainsi, si Dieu fait le meilleur, ce produit ne saurait être changé ; que ce serait une substance éternelle, un dieu. Mais je ne vois point pourquoi une chose ne puisse changer d'espèce par rapport au bien ou au mal, sans en changer le degré. En passant du plaisir de la musique à celui de la peinture, ou *vice versa* du plaisir des yeux à celui des oreilles, le degré des plaisirs pourra être le même, sans que le dernier ait pour lui d'autre avantage que celui de la nouveauté. S'il se faisait la quadrature du cercle, ou, pour parler de même, la circulature du carré, c'est-à-dire si le cercle était changé en carré de la même grandeur, ou le carré en cercle, il serait difficile de dire, parlant absolument, sans avoir égard à quelque usage particulier, si l'on aurait gagné ou perdu. Ainsi le meilleur peut être changé en un autre qui ne lui cède point et qui ne le surpasse point : mais il y aura toujours entre eux un ordre, et le meilleur ordre qui soit possible. Prenant toute la suite des choses, le meilleur n'a point d'égal ; mais une partie de la suite peut être égalée par une autre partie de la même suite. Outre qu'on pourrait dire que toute la suite des choses à l'infini peut être la meilleure qui soit possible, quoique ce qui existe par tout l'univers dans chaque partie du temps ne soit pas le meilleur. Il se pourrait donc que l'univers allât toujours de mieux en mieux, si telle était la nature des choses, qu'il ne fût point permis d'atteindre au meilleur d'un seul coup. Mais ce sont des problèmes dont il nous est difficile de juger.

203. M. Bayle dit, page 1064, que la question, si Dieu a pu faire des choses plus accomplies qu'il ne les a faites, est aussi très-

difficile, et que les raisons du pour et du contre sont très-fortes. Mais c'est, à mon avis, autant que si on mettait en question si les actions de Dieu sont conformes à la plus grande bonté. C'est une chose bien étrange qu'en changeant un peu les termes, on rend douteux ce qui, bien entendu, est le plus clair du monde. Les raisons contraires ne sont de nulle force, n'étant fondées que sur l'apparence des défauts; et l'objection de M. Bayle, qui tend à prouver que la loi du meilleur imposerait à Dieu une véritable nécessité métaphysique, n'est qu'une illusion qui vient de l'abus des termes. M. Bayle avait été d'un autre sentiment autrefois, quand il applaudissait à celui du R. P. Malebranche, assez approchant du mien sur ce sujet. Mais M. Arnauld ayant écrit contre ce Père, M. Bayle a changé d'opinion, et je m'imagine que son penchant à douter, qui s'est augmenté en lui avec l'âge, y a contribué. M. Arnauld a été un grand homme sans doute, et son autorité est d'un grand poids : il a fait plusieurs bonnes remarques dans ses écrits contre le P. Malebranche, mais il n'a pas eu raison de combattre ce que ce Père a dit d'approchant de ce que nous disons de la règle du meilleur.

204. L'excellent auteur de la Recherche de la vérité, ayant passé de la philosophie à la théologie, publia enfin un fort beau Traité de la nature et de la grâce; il y fit voir, à sa manière, comme M. Bayle l'a expliqué dans ses Pensées diverses sur les comètes, chap. 234, que les événements qui naissent de l'exécution des lois générales ne sont point l'objet d'une volonté particulière de Dieu. Il est vrai que quand on veut une chose, on veut aussi en quelque façon tout ce qui y est nécessairement attaché; et, par conséquent, Dieu ne saurait vouloir les lois générales sans vouloir aussi, en quelque façon, tous les effets particuliers qui en doivent naître nécessairement; mais il est toujours vrai qu'on ne veut pas ces événements particuliers à cause d'eux-mêmes, et c'est ce qu'on entend en disant qu'on ne les veut pas par une volonté particulière et directe. Il n'y a point de doute que quand Dieu s'est déterminé à agir au dehors, il n'ait fait choix d'une manière d'agir qui fût digne de l'être souverainement parfait, c'est-à-dire qui fût infiniment simple et uniforme, et néanmoins d'une fécondité infinie. On peut même s'imaginer que cette manière d'agir par des volontés générales lui a paru préférable, quoiqu'il en dût résulter quelques

événements superflus, et même mauvais en les prenant à part; c'est ce que j'ajoute à une autre manière plus composée et plus régulière, selon ce Père. Rien n'est plus propre que cette supposition, au sentiment de M. Bayle, lorsqu'il écrivait ses Pensées sur les comètes, à résoudre mille difficultés qu'on fait contre la providence divine. « Demander à Dieu, dit-il, pourquoi il a fait des » choses qui servent à rendre les hommes plus méchants, ce serait » demander pourquoi Dieu a exécuté son plan, qui ne peut être » qu'infiniment beau, par les voies les plus simples et les plus » uniformes, et pourquoi, par une complication de décrets qui » s'entre-coupassent incessamment, il n'a point empêché le mau- » vais usage du libre arbitre de l'homme. Il ajoute que les mira- » cles, étant des volontés particulières, doivent avoir une fin digne » de Dieu. »

205. Sur ces fondements il fait de bonnes réflexions, chap. 231, touchant l'injustice de ceux qui se plaignent de la prospérité des méchants. « Je ne ferai point scrupule, dit-il, de dire que tous » ceux qui trouvent étrange la prospérité des méchants ont très- » peu médité sur la nature de Dieu, et qu'ils ont réduit les obliga- » tions d'une cause qui gouverne toutes choses à la mesure d'une » providence tout à fait subalterne, ce qui est d'un petit esprit. » Quoi donc ! il faudrait que Dieu, après avoir fait des causes libres » et des causes nécessaires, par un mélange infiniment propre à » faire éclater les merveilles de sa sagesse infinie, eût établi des » lois conformes à la nature des causes libres, mais si peu fixes, » que le moindre chagrin qui arriverait à un homme les boule- » versât entièrement à la ruine de la liberté humaine? Un » simple gouverneur de ville se fera moquer de lui s'il change ses » règlements et ses ordres autant de fois qu'il plaît à quelqu'un de » murmurer contre lui; et Dieu, dont les lois regardent un bien » aussi universel que peut-être tout ce qui nous est visible, qui n'y » a sa part que comme un petit accessoire, sera tenu de déroger » à ses lois, parce qu'elles ne plairont pas aujourd'hui à l'un, de- » main à l'autre; parce que tantôt un superstitieux, jugeant faus- » sement qu'un monstre présage quelque chose de funeste, passera » de son erreur à un sacrifice criminel; tantôt une bonne âme, qui » néanmoins ne fait pas assez de cas de la vertu pour croire qu'on » est assez bien puni quand on n'en a point, se scandalisera de ce

» qu'un méchant homme devient riche et jouit d'une santé vigou-
» reuse ! Peut-on se faire des idées plus fausses d'une providence
» générale ? Et puisque tout le monde convient que cette loi de la
» nature : Le fort l'emporte sur le faible, a été posée fort sagement,
» et qu'il serait ridicule de prétendre que lorsqu'une pierre tombe
» sur un vase fragile qui fait les délices de son maître, Dieu doit
» déroger à cette loi pour épargner du chagrin à ce maître-là ; ne
» faut-il pas avouer qu'il est ridicule aussi de prétendre que Dieu
» doit déroger à la même loi, pour empêcher qu'un méchant homme
» ne s'enrichisse de la dépouille d'un homme de bien ? Plus le mé-
» chant homme se met au-dessus des inspirations de la conscience
» et de l'honneur, plus surpasse-t-il en force l'homme de bien ; de
» sorte que s'il entreprend l'homme de bien, il faut, selon le cours
» de la nature, qu'il le ruine : et s'ils sont employés dans les
» finances tous deux, il faut, selon le même cours de la nature, que
» le méchant s'enrichisse plus que l'homme de bien, tout de même
» qu'un feu violent dévore plus de bois qu'un feu de paille. Ceux
» qui voudraient qu'un méchant homme devînt malade sont quel-
» quefois aussi injustes que ceux qui voudraient qu'une pierre qui
» tombe sur un verre ne le cassât point ; car, de la manière qu'il a
» ses organes composés, ni les aliments qu'il prend ni l'air qu'il
» respire ne sont pas capables, selon les lois naturelles, de préju-
» dicier à sa santé. Si bien que ceux qui se plaignent de sa santé
» se plaignent de ce que Dieu ne viole pas les lois qu'il a établies ;
» en quoi ils sont d'autant plus injustes, que, par des combinaisons
» et des enchaînements dont Dieu seul était capable, il arrive
» assez souvent que le cours de la nature amène la punition du
» péché. »

206. C'est grand dommage que M. Bayle ait quitté sitôt le chemin où il était entré si heureusement, de raisonner en faveur de la Providence ; car il aurait fait grand fruit, et en disant de belles choses il en aurait dit de bonnes en même temps. Je suis d'accord, avec le R. P. Malebranche, que Dieu fait les choses de la manière la plus digne de lui. Mais je vais un peu plus loin que lui à l'égard des volontés générales et particulières. Comme Dieu ne saurait rien faire sans raison, lors même qu'il agit miraculeusement, il s'ensuit qu'il n'a aucune volonté sur les événements individuels, qui ne soit une conséquence d'une vérité ou d'une volonté générale. Ainsi je

dirais que Dieu n'a jamais de volontés particulières telles que ce Père entend, c'est-à-dire particulières primitives.

207. Je crois même que les miracles n'ont rien en cela qui les distingue des autres événements; car des raisons d'un ordre supérieur à celui de la nature le portent à les faire. Ainsi je ne dirais point avec ce Père que Dieu déroge aux lois générales toutes les fois que l'ordre le veut; il ne déroge à une loi que par une autre loi plus applicable, et ce que l'ordre veut ne saurait manquer d'être conforme à la règle de l'ordre, qui est du nombre des lois générales. Le caractère des miracles, pris dans le sens le plus rigoureux, est qu'on ne les saurait expliquer par les natures des choses créées. C'est pourquoi, si Dieu faisait une loi générale qui portât que les corps s'attirassent les uns les autres, il n'en saurait obtenir l'exécution que par des miracles perpétuels. Et de même, si Dieu voulait que les organes des corps humains se conformassent avec les volontés de l'âme, suivant le système des causes occasionnelles, cette loi ne s'exécuterait aussi que par des miracles perpétuels.

208. Ainsi il faut juger que parmi les règles générales qui ne sont pas absolument nécessaires, Dieu choisit celles qui sont les plus naturelles, dont il est le plus aisé de rendre raison, et qui servent aussi le plus à rendre raison d'autres choses. C'est ce qui est sans doute le plus beau et le plus revenant; et quand le système de l'harmonie préétablie ne serait point nécessaire d'ailleurs, en écartant les miracles superflus, Dieu l'aurait choisi parce qu'il est le plus harmonique. Les voies de Dieu sont les plus simples et les plus uniformes; c'est qu'il choisit des règles qui se limitent le moins les unes les autres. Elles sont aussi les plus fécondes par rapport à la simplicité des voies. C'est comme si l'on disait qu'une maison a été la meilleure qu'on ait pu faire avec la même dépense. On peut même réduire ces deux conditions, la simplicité et la fécondité, à un seul avantage, qui est de produire le plus de perfection qu'il est possible; et, par ce moyen, le système du R. P. Malebranche en cela se réduit au mien. Car, si l'effet était supposé plus grand, mais les voies moins simples, je crois qu'on pourrait dire que, tout pesé et tout compté, l'effet lui-même serait moins grand, en estimant non-seulement l'effet final, mais aussi l'effet moyen. Car le plus sage fait en sorte, le plus qu'il se peut, que les moyens soient fins aussi en quelque façon, c'est-à-dire désirables, non-seulement par ce qu'ils

font, mais encore par ce qu'ils sont. Les voies plus composées occupent trop de terrain, trop d'espace, trop de lieu, trop de temps qu'on aurait pu mieux employer.

209. Or, tout se réduisant à la plus grande perfection, on revient à notre loi du meilleur. Car la perfection comprend non-seulement le bien *moral* et le bien *physique* des créatures intelligentes, mais encore le bien qui n'est que *métaphysique* et qui regarde aussi les créatures destituées de raison. Il s'ensuit que le mal qui est dans les créatures raisonnables n'arrive que par concomitance, non pas par des volontés antécédentes, mais par une volonté conséquente, comme étant enveloppé dans le meilleur plan possible; et le bien métaphysique, qui comprend tout, est cause qu'il faut donner place quelquefois au mal physique et au mal moral, comme je l'ai déjà expliqué plus d'une fois. Il se trouve que les anciens stoïciens n'ont pas été fort éloignés de ce système. M. Bayle l'a remarqué lui-même dans son Dictionnaire, à l'article de Chrysippe, rem. T.: il importe d'en donner les paroles, pour l'opposer quelquefois à lui-même, et pour le ramener aux beaux sentiments qu'il avait débités autrefois : « Chrysippe, dit-il page 930, dans son ouvrage De » la Providence, examina entre autres questions celle-ci : La na- » ture des choses, ou la Providence qui a fait le monde et le genre » humain, a-t-elle fait aussi les maladies à quoi les hommes sont » sujets? Il répond que le principal dessein de la nature n'a pas été » de les rendre maladifs, cela ne conviendrait pas à la cause de » tous les biens; mais, en préparant et en produisant plusieurs » grandes choses très-bien ordonnées et très-subtiles, elle trouva » qu'il en résultait quelques inconvénients, et ainsi ils n'ont pas été » conformes à son dessein primitif et à son but; ils se sont rencon- » trés à la suite de l'ouvrage, ils n'ont existé que comme des con- » séquences. Pour la formation du corps humain, disait-il, la plus » fine idée et l'utilité même de l'ouvrage demandaient que la tête » fût composée d'un tissu d'ossements minces et déliés; mais par là » elle devait avoir l'incommodité de ne pouvoir résister aux coups. » La nature préparait la santé, et en même temps il a fallu, par une » espèce de concomitance, que la source des maladies fût ouverte. » Il en va de même à l'égard de la vertu; l'action directe de la na- » ture qui l'a fait naître produit par contre-coup l'engeance des » vices. Je n'ai pas traduit littéralement, c'est pourquoi je mets ici

» le latin même d'Aulugelle, en faveur de ceux qui entendent cette » langue: *Aul. Gell. lib.* 6, *c.* 1 : *Idem Chrysippus in cod. lib.* » *quarto*, περὶ προνοίας, *tractat consideratque, dignumque esse id* » *quæri putat*, εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται. *Id* » *est naturane ipsa rerum, vel providentia quæ compagem hanc* » *mundi et genus hominum fecit, morbos quoque et debilitates* » *et ægritudines corporum, quas patiuntur homines, fecerit.* » *Existimat autem non fuisse hoc principale naturæ consilium,* » *ut faceret homines morbis obnoxios. Nunquam enim hoc con-* » *venisse naturæ auctori parentique rerum omnium bonarum.* » *Sed cum multa, inquit, atque magna gigneret pareretque* » *aptissima et utilissima, alia quoque simul agnata sunt in-* » *commoda iis ipsis, quæ faciebat, cohærentia : eaque non* » *per naturam, sed per sequelas quasdam necessaria facta* » *dicit quod ipse appellat* κατὰ παρακολούθησιν. *Sicut, inquit, cum* » *corpora hominum natura fingeret, ratio subtilior et utilitas* » *ipsa operis postulavit ut tenuissimis minutisque ossiculis* » *caput compingeret. Sed hanc utilitatem rei majoris alia* » *quædam incommoditas extrinsecus consecuta est; ut fieret* » *caput tenuiter munitum et ictibus offensionibusque parvis* » *fragile. Proinde morbi quoque et ægritudines partæ sunt,* » *dum salus paritur. Sic, Hercle, inquit, dum virtus homi-* » *nibus per consilium naturæ gignitur, vitia ibidem per affi-* » *nitatem contrariam nata sunt.* Je ne pense pas qu'un païen ait » pu rien dire de plus raisonnable, dans l'ignorance où il était de la » chute du premier homme, chute que nous n'avons pu savoir » que par la révélation et qui est la vraie cause de nos misères; » si nous avions plusieurs semblables extraits des ouvrages de » Chrysippe, ou plutôt si nous avions ces ouvrages, nous aurions » une idée plus avantageuse que nous n'avons de la beauté de son » génie. »

210. Voyons maintenant le revers de la médaille dans M. Bayle changé. Après avoir rapporté, dans sa Réponse aux questions d'un provincial (chap. 155, pag. 992, t. III), ces paroles de M. Jaquelot, qui sont fort à mon gré : « Changer l'ordre de l'univers est quel- » que chose de plus haute importance infiniment que la prospérité » d'un homme de bien, » il ajoute : « Cette pensée a quelque chose » d'éblouissant : le P. Malebranche l'a mise dans le plus beau jour

» du monde, et il a persuadé à quelques-uns de ses lecteurs qu'un » système simple et très-fécond est plus convenable à la sagesse de » Dieu qu'un système plus composé et moins fécond à proportion, » mais plus capable de prévenir les irrégularités. M. Bayle a été » de ceux qui crurent que le P. Malebranche donnait par là un » merveilleux dénoûment » (c'est M. Bayle lui-même qui parle); « mais il est presque impossible de s'en payer après avoir lu les » livres de M. Arnauld contre ce système, et après avoir considéré » l'idée vaste et immense de l'Être souverainement parfait. Cette » idée nous apprend qu'il n'est rien de plus aisé à Dieu que de » suivre un plan simple, fécond, régulier et commode en même » temps à toutes les créatures. »

211. Étant en France, je communiquai à M. Arnauld un dialogue que j'avais fait en latin sur la cause du mal et sur la justice de Dieu; c'était non-seulement avant ses disputes avec le R. P. Malebranche, mais même avant que le livre de la Recherche de la vérité parût. Ce principe que je soutiens ici, savoir que le péché avait été permis à cause qu'il avait été enveloppé dans le meilleur plan de l'univers, y était déjà employé; et M. Arnauld ne parut point s'en effaroucher. Mais les petits démêlés qu'il a eus depuis avec ce Père lui ont donné sujet d'examiner cette matière avec plus d'attention, et d'en juger plus sévèrement. Cependant je ne suis pas tout à fait content de la manière dont la chose est exprimée ici par M. Bayle, et je ne suis point d'opinion qu'un plan plus composé et moins fécond puisse être plus capable de prévenir les irrégularités. Les règles sont les volontés générales : plus on observe de règles, plus y a-t-il de régularité; la simplicité et la fécondité sont le but des règles. On m'objectera qu'un système fort uni sera sans irrégularités. Je réponds que ce serait une irrégularité d'être trop uni, cela choquerait les règles de l'harmonie. *Et citharædus ridetur chorda qui semper oberrat eadem.* Je crois donc que Dieu peut suivre un plan simple, fécond, régulier; mais je ne crois pas que celui qui est le meilleur et le plus régulier soit toujours commode en même temps à toutes les créatures, et je le juge *a posteriori;* car celui que Dieu a choisi ne l'est pas. Je l'ai pourtant encore montré *a priori* dans des exemples pris des mathématiques, et j'en donnerai un tantôt. Un origéniste qui voudra que celles qui sont rationnelles deviennent toutes enfin heureuses sera

encore plus aisé à contenter. Il dira, à l'imitation de ce que dit saint Paul des souffrances de cette vie, que celles qui sont finies ne peuvent point entrer en comparaison avec un bonheur éternel.

212. Ce qui trompe en cette matière est, comme j'ai déjà remarqué, qu'on se trouve porté à croire que ce qui est le meilleur dans le tout est le meilleur aussi qui soit possible dans chaque partie. On raisonne ainsi en géométrie, quand il s'agit *de maximis et minimis*. Si le chemin d'A à B, qu'on se propose, est le plus court qu'il est possible, et si ce chemin passe par C, il faut que le chemin d'A à C, partie du premier, soit aussi le plus court qu'il est possible. Mais la conséquence de la *quantité* à la *qualité* ne va pas toujours bien, non plus que celle qu'on tire des égaux aux semblables. Car les égaux sont ceux dont la quantité est la même, et les semblables sont ceux qui ne diffèrent point selon les qualités. Feu M. Sturmius, mathématicien célèbre à Altorf, étant en Hollande dans sa jeunesse, y fit imprimer un petit livre sous le titre d'*Euclides catholicus*, où il tâcha de donner des règles exactes et générales dans des matières non mathématiques, encouragé à cela par feu M. Erhard Weigel, qui avait été son précepteur. Dans ce livre, il transfère aux semblables ce qu'Euclide avait dit des égaux, et il forme cet axiome : *Si similibus addas similia, tota sunt similia;* mais il faut tant de limitations pour excuser cette règle nouvelle, qu'il aurait été mieux, à mon avis, de l'énoncer d'abord avec restriction, en disant : *Si similibus similia addas similiter, tota sunt similia*. Aussi les géomètres ont souvent coutume de demander *non tantum similia, sed et similiter posita*.

213. Cette différence entre la quantité et la qualité paraît ici dans notre cas. La partie du plus court chemin entre deux extrémités est aussi le plus court chemin entre les extrémités de cette partie; mais la partie du meilleur tout n'est pas nécessairement le meilleur qu'on pouvait faire de cette partie, puisque la partie d'une belle chose n'est pas toujours belle, pouvant être tirée du tout, ou prise dans le tout, d'une manière irrégulière. Si la bonté et la beauté consistaient toujours dans quelque chose d'absolu et d'uniforme, comme l'étendue, la matière, l'or, l'eau, et autres corps supposés homogènes ou similaires, il faudrait dire que la partie du bon et du beau serait belle et bonne comme le tout, puisqu'elle serait toujours ressemblante au tout; mais il n'en est pas

ainsi dans les choses relatives. Un exemple pris de la géométrie sera propre à expliquer ma pensée.

214. Il y a une espèce de géométrie que M. Jungius de Hambourg, un des plus excellents hommes de son temps, appelait *empirique*. Elle se sert d'expériences démonstratives, et prouve plusieurs propositions d'Euclide, mais particulièrement celles qui regardent l'égalité de deux figures, en coupant l'une en pièces et en rejoignant ces pièces pour en faire l'autre. De cette manière, en coupant comme il faut en parties les carrés des deux côtés du triangle rectangle, et en arrangeant ces parties comme il faut, on en fait le carré de l'hypoténuse; c'est démontrer empiriquement la quarante-septième proposition du premier livre d'Euclide. Or, supposé que quelques-unes de ces pièces prises des deux moindres carrés se perdent, il manquera quelque chose au grand carré qu'on en doit former; et ce composé défectueux, bien loin de plaire, sera d'une laideur choquante. Et si les pièces qui sont restées, et qui composent le composé fautif, étaient prises détachées sans aucun égard au grand carré qu'elles doivent contribuer à former, on les rangerait tout autrement entre elles pour faire un composé passable. Mais dès que les pièces égarées se retrouveront, et qu'on remplira le vide du composé fautif, il en proviendra une chose belle et régulière, qui est le grand carré entier; et ce composé accompli sera bien plus beau que le composé passable, qui avait été fait des seules pièces qu'on n'avait point égarées. Le composé accompli répond à l'univers tout entier, et le composé fautif, qui est une partie de l'accompli, répond à quelque partie de l'univers où nous trouvons des défauts que l'auteur des choses a soufferts, parce qu'autrement, s'il avait voulu réformer cette partie fautive et en faire un composé passable, le tout n'aurait pas été si beau; car les parties du composé fautif, rangées mieux pour en faire un composé passable, n'auraient pu être employées comme il faut à former le composé total et parfait. Thomas d'Aquin a entrevu ces choses lorsqu'il a dit : « *Ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto* » (Thom. *contra gent.* lib. 2, c. 71). Thomas Gatakerus, dans ses Notes sur le livre de Marc-Aurèle (lib. 5, cap. 8, chez M. Bayle), cite aussi des passages des auteurs, qui disent que le mal des parties est souvent le bien du tout.

215. Revenons aux instances de M. Bayle. Il se figure un prince (p. 963) qui fait bâtir une ville, et qui par un faux goût aime mieux qu'elle ait des airs de magnificence et un caractère hardi et singulier d'architecture, que d'y faire trouver aux habitants toutes sortes de commodités. Mais si ce prince a une véritable grandeur d'âme, il préférera l'architecture commode à l'architecture magnifique. C'est ainsi que juge M. Bayle. Je croirais pourtant qu'il y a des cas dans lesquels on préférera avec raison la beauté de la structure d'un palais à la commodité de quelques domestiques. Mais j'avoue que la structure serait mauvaise, quelque belle qu'elle pût être, si elle causait des maladies aux habitants; pourvu qu'il fût possible d'en faire une qui fût meilleure, en considérant la beauté, la commodité et la santé tout ensemble. Car il se peut qu'on ne puisse point avoir tous ces avantages à la fois, et que le château devant devenir d'une structure insupportable en cas qu'on voulût bâtir sur le côté septentrional de la montagne qui est le plus sain, on aimât mieux le faire regarder le midi.

216. M. Bayle objecte encore qu'il est vrai que nos législateurs ne peuvent jamais inventer des règlements qui soient commodes à tous les particuliers : « *Nulla lex satis commoda omnibus est; id modo quæritur, si majori parti et in summam prodest* » (Cato ap. Livium, l. 34, circa init.). Mais c'est que la limitation de leurs lumières les force à s'attacher à des lois qui, tout bien compté, sont plus utiles que dommageables. Rien de tout cela ne peut convenir à Dieu, qui est aussi infini en puissance et en intelligence qu'en bonté et qu'en véritable grandeur. Je réponds que Dieu choisissant le meilleur possible, on ne lui peut objecter aucune limitation de ses perfections; et dans l'univers, non-seulement le bien surpasse le mal, mais aussi le mal sert à augmenter le bien.

217. Il remarque aussi que les stoïciens ont tiré une impiété de ce principe, en disant qu'il fallait supporter patiemment les maux, vu qu'ils étaient nécessaires non-seulement à la santé et à l'intégrité de l'univers, mais encore à la félicité, perfection et conservation de Dieu qui le gouverne. C'est ce que l'empereur Marc-Aurèle a exprimé dans le huitième chapitre du cinquième livre de ses Soliloques : « *Duplici ratione* (dit-il) *diligas oportet, quicquid evenerit tibi; altera quod tibi natum et tibi coordinatum et ad te quodammodo affectum est; altera quod universi gubernatori*

prosperitatis et consummationis atque adeo permansionis ipsius procurandæ (τὴς εὐοδίας καὶ τῆς συντελείας καὶ τῆς συμμονῆς αὐτῆς) *ex parte causa est.* » Ce précepte n'est pas le plus raisonnable de ceux de ce grand empereur. Un *diligas oportet* (στέργειν χρὴ) ne vaut rien; une chose ne devient point aimable pour être nécessaire et pour être destinée ou attachée à quelqu'un; et ce qui serait un mal pour moi ne cesserait pas de l'être parce qu'il serait le bien de mon maître, si ce bien ne rejaillit point sur moi. Ce qu'il y a de bon dans l'univers est, entre autres, que le bien général devient effectivement le bien particulier de ceux qui aiment l'auteur de tout bien. Mais l'erreur principale de cet empereur et des stoïciens était qu'ils s'imaginaient que le bien de l'univers devait faire plaisir à Dieu lui-même, parce qu'ils concevaient Dieu comme l'âme du monde. Cette erreur n'a rien de commun avec notre dogme; Dieu, selon nous, est *intelligentia extramundana*, comme Martianus Capella l'appelle, ou plutôt *supramundana*. D'ailleurs il agit pour faire du bien et non pas pour en recevoir. *Melius est dare quam accipere :* sa béatitude est toujours parfaite, et ne saurait recevoir aucun accroissement ni du dedans ni du dehors.

218. Venons à la principale objection que M. Bayle nous fait après M. Arnauld. Elle est compliquée : car ils prétendent que Dieu serait nécessité, qu'il agirait nécessairement, s'il était obligé de créer le meilleur; ou du moins qu'il aurait été impuissant, s'il n'avait pu trouver un meilleur expédient pour exclure les péchés et les autres maux. C'est nier en effet que cet univers soit le meilleur, et que Dieu soit obligé de s'attacher au meilleur. Nous y avons assez satisfait en plus d'un endroit : nous avons prouvé que Dieu ne peut manquer de produire le meilleur; et cela supposé, il s'ensuit que les maux que nous expérimentons ne pouvaient point être raisonnablement exclus de l'univers, puisqu'ils y sont. Voyons pourtant ce que ces deux excellents hommes nous opposent, ou plutôt voyons ce que M. Bayle objecte, car il professe d'avoir profité des raisonnements de M. Arnauld.

219. « Serait-il possible (dit-il, ch. 151 de la Réponse au pro-
» vincial, t. III, p. 890) qu'une nature dont la bonté, la sainteté,
» la sagesse, la science, la puissance sont infinies, qui aime la vertu
» souverainement, comme son idée claire et distincte nous le fait

» connaître, et comme chaque page presque de l'Écriture nous » l'affirme, n'aurait pu trouver dans la vertu aucun moyen convenable et proportionné à ses fins? Serait-il possible que le vice » seul lui eût offert ce moyen? On aurait cru au contraire qu'aucune chose ne convenait mieux à cette nature que d'établir la » vertu dans son ouvrage à l'exclusion de tout vice. » M. Bayle outre ici les choses. On accorde que quelque vice a été lié avec le meilleur plan de l'univers, mais on ne lui accorde pas que Dieu n'a pu trouver dans la vertu aucun moyen proportionné à ses fins. Cette objection aurait lieu s'il n'y avait point de vertu, si le vice tenait sa place partout. Il dira qu'il suffit que le vice règne, et que la vertu est peu de chose en comparaison. Mais je n'ai garde de lui accorder cela, et je crois qu'effectivement, à le bien prendre, il y a incomparablement plus de bien moral que de mal moral dans les créatures raisonnables, dont nous ne connaissons qu'un très-petit nombre.

220. Ce mal n'est pas même si grand dans les hommes qu'on le débite : il n'y a que des gens d'un naturel malin, ou des gens devenus un peu misanthropes par les malheurs, comme ce Timon de Lucien, qui trouvent de la méchanceté partout, et qui empoisonnent les meilleures actions par les interprétations qu'ils leur donnent : je parle de ceux qui le font tout de bon pour en tirer de mauvaises conséquences, dont leur pratique est infectée; car il y en a qui ne le font que pour montrer leur pénétration. On a critiqué cela dans Tacite, et c'est encore ce que M. Descartes (dans une de ses lettres) trouve à redire au livre de M. Hobbes *de Cive*, dont on n'avait imprimé alors que peu d'exemplaires pour être distribués aux amis, mais qui fut augmenté par des remarques de l'auteur, dans la seconde édition que nous avons. Car, quoique M. Descartes reconnaisse que ce livre est d'un habile homme, il y remarque des principes et des maximes très-dangereuses, en ce qu'on y suppose tous les hommes méchants, ou qu'on leur donne sujet de l'être. Feu M. Jacques Thomasius disait, dans ses belles Tables de la philosophie pratique, que le πρῶτον ψεῦδος, le principe des erreurs de ce livre, de M. Hobbes, était qu'il prenait *statum legalem pro naturali*, c'est-à-dire que l'état corrompu lui servait de mesure et de règle, au lieu que c'est l'état le plus convenable à la nature humaine qu'Aristote avait eu en vue. Car, selon Aristote, on appelle

naturel ce qui est le plus convenable à la perfection de la nature de la chose; mais M. Hobbes appelle l'*état naturel* celui qui a le moins d'art, ne considérant peut-être pas que la nature humaine dans sa perfection porte l'art avec elle. Mais la question de nom, c'est-à-dire de ce qu'on peut appeler naturel, ne serait pas de grande importance, si Aristote et Hobbes n'y attachaient la notion du droit naturel, chacun suivant sa signification. J'ai dit ci-dessus que je trouvais dans le livre de la *Fausseté des vertus humaines* le même défaut que M. Descartes a trouvé dans celui de M. Hobbes *de Cive*.

221. Mais supposons que le vice surpasse la vertu dans le genre humain, comme l'on suppose que le nombre des réprouvés surpasse celui des élus; il ne s'ensuit nullement que le vice et la misère surpassent la vertu et la félicité dans l'univers; il faut plutôt juger tout le contraire, parce que la cité de Dieu doit être le plus parfait de tous les États possibles, puisqu'il a été formé et est toujours gouverné par le plus grand et le meilleur de tous les monarques. Cette réponse confirme ce que j'ai remarqué ci-dessus, en parlant de la conformité de la foi et de la raison; savoir, qu'une des plus grandes sources du paralogisme des objections est qu'on confond l'apparent avec le véritable; l'apparent, dis-je, non pas absolument tel qu'il résulterait d'une discussion exacte des faits, mais tel qu'il a été tiré de la petite étendue de nos expériences; car il serait déraisonnable de vouloir opposer des apparences si imparfaites et si peu fondées aux démonstrations de la raison et aux révélations de la foi.

222. Au reste, nous avons déjà remarqué que l'amour de la vertu et la haine du vice, qui tendent indéfiniment à procurer l'existence de la vertu et à empêcher celle du vice, ne sont que la volonté de procurer la félicité de tous les hommes, et d'en empêcher la misère. Et ces volontés antécédentes ne font qu'une partie de toutes les volontés antécédentes de Dieu prises ensemble, dont le résultat fait la volonté conséquente, ou le décret de créer le meilleur : et c'est par ce décret que l'amour de la vertu et de la félicité des créatures raisonnables, qui est indéfini de soi et va aussi loin qu'il se peut, reçoit quelques petites limitations, à cause de l'égard qu'il faut avoir au bien en général. C'est ainsi qu'il faut entendre que Dieu aime souverainement la vertu et hait sou-

verainement le vice, et que néanmoins quelque vice doit être permis.

223. M. Arnauld et M. Bayle semblent prétendre que cette méthode d'expliquer les choses, et d'établir un meilleur entre tous les plans de l'univers, et qui ne puisse être surpassé par aucun autre, borne la puissance de Dieu. « Avez-vous bien pensé, » dit M. Arnauld au R. P. Malebranche (dans ses Réflexions sur le nouveau système de la nature et de la grâce, t. II, p. 385), « qu'en avançant » de telles choses vous entreprenez de renverser le premier article » du symbole, par lequel nous faisons profession de croire en Dieu » le Père tout-puissant ? » Il avait déjà dit auparavant (p. 362) : « Peut-on prétendre, sans se vouloir aveugler soi-même, qu'une » conduite qui n'a pu être sans cette suite fâcheuse, qui est que la » plupart des hommes se perdent, porte plus le caractère de la » bonté de Dieu qu'une autre conduite qui aurait été cause, si Dieu » l'avait suivie, que tous les hommes se seraient sauvés ? » Et comme M. Jaquelot ne s'éloigne point des principes que nous venons de poser, M. Bayle lui fait des objections semblables (Réponse au provincial, ch. 151, pag. 900, t. III). « Si l'on adopte de tels » éclaircissements (dit-il), on se voit contraint de renoncer aux no- » tions les plus évidentes sur la nature de l'Être souverainement » parfait. Elles nous apprennent que toutes les choses qui n'impli- » quent point contradiction lui sont possibles; que par conséquent » il lui est possible de sauver des gens qu'il ne sauve pas : car » quelle contradiction résulterait-il de ce que le nombre des élus » serait plus grand qu'il ne l'est ? Elles nous apprennent que, puis- » qu'il est souverainement heureux, il n'a point de volontés qu'il ne » puisse exécuter. Le moyen donc de comprendre qu'il ne le puisse ? » Nous cherchions quelque lumière qui nous tirât des embarras où » nous nous trouvons en comparant l'idée de Dieu avec l'état du » genre humain, et voilà que l'on nous donne des éclaircissements » qui nous jettent dans des ténèbres plus épaisses. »

224. Toutes ces oppositions s'évanouissent par l'exposition que nous venons de donner. Je demeure d'accord du principe de M. Bayle, et c'est aussi le mien, que tout ce qui n'implique point de contradiction est possible. Mais selon nous, qui soutenons que Dieu a fait le meilleur qu'il était possible de faire, ou qu'il ne pouvait point mieux faire qu'il n'a fait, et qui jugeons que d'avoir un

autre sentiment de son ouvrage total' serait blesser sa bonté ou sa sagesse, il faut dire qu'il implique contradiction de faire quelque chose qui surpasse en bonté le meilleur même. Ce serait comme si quelqu'un prétendait que Dieu pût mener d'un point à un autre une ligne plus courte que la ligne droite, et accusait ceux qui le nient de renverser l'article de la foi suivant lequel nous croyons en Dieu le Père tout-puissant.

225. L'infinité des possibles, quelque grande qu'elle soit, ne l'est pas plus que celle de la sagesse de Dieu, qui connaît tous les possibles. On peut même dire que si cette sagesse ne surpasse point les possibles extensivement, puisque les objets de l'entendement ne sauraient aller au delà du possible, qui en un sens est seul intelligible, elle les surpasse intensivement, à cause des combinaisons infinies qu'elle en fait, et d'autant de réflexions qu'elle fait là-dessus. La sagesse de Dieu, non contente d'embrasser tous les possibles, les pénètre, les compare, les pèse les uns contre les autres, pour en estimer les degrés de perfection ou d'imperfection, le fort et le faible, le bien et le mal ; elle va même au delà des commbinaisons finies, elle en fait une infinité d'infinies, c'est-à-dire une infinité de suites possibles de l'univers, dont chacune contient une infinité de créatures ; et par ce moyen la sagesse divine distribue tous les possibles qu'elle avait déjà envisagés à part, en autant de systèmes universels qu'elle compare encore entre eux : et le résultat de toutes ces comparaisons et réflexions est le choix du meilleur d'entre tous ces systèmes possibles, que la sagesse fait pour satisfaire pleinement à la bonté, ce qui est justement le plan de l'univers actuel. Et toutes ces opérations de l'entendement divin, quoiqu'elles aient entre elles un ordre et une priorité de nature, se font toujours ensemble, sans qu'il y ait entre elles aucune priorité de temps.

226. En considérant attentivement ces choses, j'espère qu'on aura une autre idée de la grandeur des perfections divines, et surtout de la sagesse et de la bonté de Dieu, que ne sauraient avoir ceux qui font agir Dieu comme au hasard, sans sujet et sans raison. Et je ne vois pas comment ils pourraient éviter un sentiment si étrange, à moins qu'ils ne reconnussent qu'il y a des raisons du choix de Dieu, et que ces raisons sont tirées de sa bonté : d'où il suit nécessairement que ce qui a été choisi a eu l'avantage de la

bonté sur ce qui n'a point été choisi, et par conséquent qu'il est le meilleur de tous les possibles. Le meilleur ne saurait être surpassé en bonté, et on ne limite point la puissance de Dieu en disant qu'il ne saurait faire l'impossible. Est-il possible, disait M. Bayle, qu'il n'y ait point de meilleur plan que celui que Dieu a exécuté? On répond que cela est très-possible et même nécessaire, savoir qu'il n'y en ait point; autrement Dieu l'aurait préféré.

227. Nous avons assez établi, ce semble, qu'entre tous les plans possibles de l'univers il y en a un meilleur que tous les autres, et que Dieu n'a point manqué de le choisir. Mais M. Bayle prétend en inférer qu'il n'est donc point libre. Voici comment il en parle (ubi supra, ch. 151, p. 899) : « On croyait disputer avec un » homme qui supposât avec nous que la bonté et que la puissance » de Dieu sont infinies, aussi bien que sa sagesse; et l'on voit qu'à » proprement parler, cet homme suppose que la bonté et que la » puissance de Dieu sont renfermées dans des bornes assez » étroites. » Quant à cela, on y a déjà satisfait; l'on ne donne point de bornes à la puissance de Dieu, puisqu'on reconnaît qu'elle s'étend *ad maximum, ad omnia*, à tout ce qui n'implique aucune contradiction; et l'on n'en donne point à sa bonté, puisqu'elle va au meilleur, *ad optimum*. Mais M. Bayle poursuit : « Il » n'y a donc aucune liberté en Dieu, il est nécessité par sa sagesse » à créer, et puis à créer précisément un tel ouvrage, et enfin à le » créer précisément par telles voies. Ce sont trois servitudes qui » forment un *fatum* plus que stoïcien, et qui rendent impossible » tout ce qui n'est pas dans leur sphère. Il semble que, selon ce » système, Dieu aurait pu dire, avant même que de former ces » décrets : Je ne puis sauver un tel homme ni damner un tel autre, » *quippe vetor fatis*, ma sagesse ne le permet pas. »

228. Je réponds que c'est la bonté qui porte Dieu à créer, afin de se communiquer; et cette même bonté, jointe à la sagesse, le porte à créer le meilleur; cela comprend toute la suite, l'effet et les voies. Elle l'y porte sans le nécessiter, car elle ne rend point impossible ce qu'elle ne fait point choisir. Appeler cela *fatum*, c'est le prendre dans un bon sens, qui n'est point contraire à la liberté: *fatum* vient de *fari*, parler, prononcer; il signifie un jugement, un décret de Dieu, l'arrêt de sa sagesse. Dire qu'on ne peut pas faire une chose, seulement parce qu'on ne le veut pas, c'est abuser

des termes. Le sage ne veut que le bon : est-ce donc une servitude quand la volonté agit selon la sagesse? Et peut-on être moins esclave que d'agir par son propre choix suivant la plus parfaite raison? Aristote disait que celui-là est dans une servitude naturelle (*natura servus*) qui manque de conduite, qui a besoin d'être gouverné. L'esclavage vient de dehors; il porte à ce qui déplaît, et surtout à ce qui déplaît avec raison : la force d'autrui et nos propres passions nous rendent esclaves. Dieu n'est jamais mû par aucune chose qui soit hors de lui; il n'est point sujet non plus aux passions internes, et il n'est jamais mené à rien qui lui puisse faire déplaisir. Il paraît donc que M. Bayle donne des noms odieux aux meilleures choses du monde, et renverse les notions, en appelant esclavage l'état de la plus grande et de la plus parfaite liberté.

229. Il avait encore dit un peu auparavant (ch. 151, p. 891) : « Si la vertu ou quelque autre bien que ce soit avaient eu autant » de convenance que le vice avec les fins du Créateur, le vice » n'aurait pas eu la préférence; il faut donc qu'il ait été l'unique » moyen dont le Créateur ait pu se servir; il a donc été employé » par pure nécessité. Comme donc il aime sa gloire, non pas par » une liberté d'indifférence, mais nécessairement, il faut qu'il » aime nécessairement tous les moyens sans lesquels il ne pourrait » point manifester sa gloire. Or, si le vice, en tant que vice, a été » le seul moyen de parvenir à ce but, il s'ensuivra que Dieu aime » nécessairement le vice, en tant que vice; à quoi l'on ne peut son- » ger sans horreur, et il nous a révélé tout le contraire. » Il remarque en même temps que certains docteurs supralapsaires, comme Retorfort, par exemple, ont nié que Dieu veut le péché, en tant que péché, pendant qu'ils ont avoué qu'il veut permissivement le péché, en tant que punissable et pardonnable; mais il leur objecte qu'une action n'est punissable et pardonnable qu'en tant qu'elle est vicieuse.

230. M. Bayle suppose faux dans les paroles que nous venons de lire, et en tire de fausses conséquences. Il n'est point vrai que Dieu aime sa gloire nécessairement, si l'on entend par là qu'il est porté nécessairement à se procurer sa gloire par les créatures. Car, si cela était, il se procurerait cette gloire toujours et partout. Le décret de créer est libre : Dieu est porté à tout bien; le bien, et même le meilleur, l'incline à agir, mais il ne le nécessite pas : car

son choix ne rend point impossible ce qui est distinct du meilleur; il ne fait point que ce que Dieu omet implique contradiction. Il y a donc en Dieu une liberté, exempte non-seulement de la contrainte, mais encore de la nécessité. Je l'entends de la nécessité métaphysique; car c'est une nécessité morale que le plus sage soit obligé de choisir le meilleur. Il en est de même des moyens que Dieu choisit pour parvenir à sa gloire. Pour ce qui est du vice, l'on a montré ci-dessus qu'il n'est pas un objet du décret de Dieu, comme moyen, mais comme condition *sine qua non*, et que c'est pour cela qu'il est seulement permis. On a encore moins de droit de dire que le vice est le seul moyen; il serait tout au plus un des moyens, mais un des moindres parmi une infinité d'autres.

231. « Autre conséquence affreuse, poursuit M. Bayle, la fatalité » de toutes choses revient; il n'aura pas été libre à Dieu d'arran- » ger d'une autre manière les événements; puisque le moyen qu'il » a choisi de manifester sa gloire était le seul qui fût convenable à » sa sagesse. » Cette prétendue fatalité ou nécessité n'est que morale, comme nous venons de montrer; elle n'intéresse point la liberté; au contraire, elle en suppose le meilleur usage, elle ne fait point que les objets que Dieu ne choisit pas soient impossibles. « Que deviendra donc, ajoute-t-il, le franc arbitre de l'homme? » n'y aura-t-il pas eu nécessité et fatalité qu'Adam péchât? Car, » s'il n'eût point péché, il eût renversé le plan unique que Dieu » s'était fait nécessairement. » C'est encore abuser des termes. Adam péchant librement était vu de Dieu parmi les idées des possibles, et Dieu décerna de l'admettre à l'existence tel qu'il l'a vu: ce décret ne change point la nature des objets; il ne rend point nécessaire ce qui était contingent en soi, ni impossible ce qui était possible.

232. M. Bayle poursuit (p. 892): « Le subtil Scot affirme avec » beaucoup de jugement que si Dieu n'avait point de liberté d'in- » différence, aucune créature ne pourrait avoir cette espèce de » liberté. » J'en demeure d'accord, pourvu qu'on n'entende point une indifférence d'équilibre, où il n'y ait aucune raison qui incline d'un côté plus que de l'autre. M. Bayle reconnaît plus bas, au ch. 168, p. 1111, que ce qu'on appelle *indifférence* n'exclut point les inclinations et les plaisirs prévenants. Il suffit donc qu'il n'y ait point de nécessité métaphysique dans l'action qu'on appelle libre,

c'est-à-dire il suffit qu'on choisisse entre plusieurs partis possibles.

233. Il poursuit encore, audit ch. 157, p. 893 : « Si Dieu n'est » point déterminé à créer le monde par un mouvement libre de sa » bonté, mais par les intérêts de sa gloire, qu'il aime nécessaire- » ment, et qui est la seule chose qu'il aime, car elle n'est point » différente de sa substance ; et si l'amour qu'il a pour lui-même » l'a nécessité à manifester sa gloire par le moyen le plus conve- » nable, et si la chute de l'homme a été ce moyen-là, il est évident » que cette chute est arrivée de toute nécessité, et que l'obéissance » d'Ève et Adam aux ordres de Dieu était impossible. » Toujours le même abus. L'amour que Dieu se porte lui est essentiel, mais l'amour de sa gloire ou la volonté de la procurer ne l'est nullement ; l'amour qu'il a pour lui-même ne l'a point nécessité aux actions au dehors, elles ont été libres ; et puisqu'il y avait des plans possibles où les premiers parents ne pécheraient point, leur péché n'était donc point nécessaire. Enfin, nous disons en effet ce que M. Bayle reconnaît ici, que Dieu s'est déterminé à créer le monde par un mouvement libre de sa bonté ; et nous ajoutons que ce même mouvement l'a porté au meilleur.

234. La même réponse a lieu contre ce que M. Bayle dit (ch. 165, p. 1071) : « Le moyen le plus propre pour parvenir à une fin est » nécessairement unique (c'est fort bien dit, au moins dans les cas » où Dieu a choisi). Donc, si Dieu a été porté invinciblement à se » servir de ce moyen, il s'en est servi nécessairement » (il y a été porté certainement, il y a été déterminé, ou plutôt il s'y est déterminé ; mais ce qui est certain n'est pas toujours nécessaire, ou absolument invincible ; la chose pouvait aller autrement, mais cela n'est point arrivé, et pour cause. Dieu a choisi entre de différents partis tous possibles ; ainsi, métaphysiquement parlant, il pouvait choisir ou faire ce qui ne fût point le meilleur, mais il ne le pouvait point moralement parlant. Servons-nous d'une comparaison de géométrie. Le meilleur chemin d'un point à un autre (faisant abstraction des empêchements et autres considérations accidentelles du milieu) est unique ; c'est celui qui va par la ligne la plus courte, qui est la droite. Cependant il y a une infinité de chemins d'un point à un autre. Il n'y a donc point de nécessité qui m'oblige d'aller par la ligne droite ; mais, aussitôt que je choisis le meilleur,

je suis déterminé à y aller, quoique ce ne soit qu'une nécessité morale dans le sage; c'est pourquoi les conséquences suivantes tombent). « Donc il n'a pu faire que ce qu'il a fait. Donc ce qui » n'est point arrivé ou n'arrivera jamais est absolument impos- » sible » (ces conséquences tombent, dis-je; car, puisqu'il y a bien des choses qui ne sont jamais arrivées et n'arriveront jamais, et qui cependant sont concevables distinctement et n'impliquent aucune contradiction, comment peut-on dire qu'elles sont absolument impossibles? M. Bayle a réfuté cela lui-même dans un endroit opposé aux spinosistes que nous avons cité ci-dessus, et il a reconnu plusieurs fois qu'il n'y a d'impossible que ce qui implique contradiction : maintenant il change de style et de termes). « Donc la » persévérance d'Adam dans l'innocence a été toujours impossible; » donc sa chute était absolument inévitable, et antécédemment » même au décret de Dieu, car il impliquerait contradiction que » Dieu pût vouloir une chose opposée à sa sagesse : c'est au fond » la même chose de dire : Cela est impossible à Dieu, et de dire : » Dieu le pourrait faire s'il voulait, mais il ne peut pas le vou- » loir » (c'est abuser des termes en un sens que de dire ici : On peut vouloir, on veut vouloir; la puissance se rapporte ici aux actions que l'on veut. Cependant il n'implique point contradiction que Dieu veuille, directement ou permissivement, une chose qui n'implique point, et dans ce sens il est permis de dire que Dieu peut la vouloir).

235. En un mot, quand on parle de la possibilité d'une chose, il ne s'agit pas des causes qui doivent faire ou empêcher qu'elle existe actuellement; autrement on changerait la nature des termes, et on rendrait inutile la distinction entre le possible et l'actuel, comme faisait Abélard et comme Wiclef paraît avoir fait après lui, ce qui les a fait tomber sans aucun besoin dans des expressions incommodes et choquantes. C'est pourquoi, lorsqu'on demande si une chose est possible ou nécessaire, et qu'on y fait entrer la considération de ce que Dieu veut ou choisit, on change de question. Car Dieu choisit parmi les possibles, et c'est pour cela qu'il choisit librement et qu'il n'est point nécessité; il n'y aurait point de choix ni de liberté, s'il n'y avait qu'un seul parti possible.

236, 237. Il faut encore répondre aux syllogismes de M. Bayle.

afin de ne rien négliger de ce qu'un si habile homme a opposé; ils se trouvent au chap. 151 de sa Réponse aux Questions d'un provincial, p. 900, 901, t. III.

PREMIER SYLLOGISME.

« Dieu ne peut rien vouloir qui soit opposé à l'amour nécessaire » qu'il a pour sa sagesse.

» Or le salut de tous les hommes est opposé à l'amour nécessaire » que Dieu a pour sa sagesse.

» Donc Dieu ne peut vouloir le salut de tous les hommes. »

La majeure est évidente par elle-même; car on ne peut rien dont l'opposé soit nécessaire. Mais on ne peut point laisser passer la mineure; car, quoique Dieu aime nécessairement sa sagesse, les actions où sa sagesse le porte ne laissent pas d'être libres, et les objets où sa sagesse ne le porte point ne cessent point d'être possibles. Outre que sa sagesse l'a porté à vouloir le salut de tous les hommes, mais non pas d'une volonté conséquente et décrétoire. Et cette volonté conséquente, n'étant qu'un résultat des volontés libres antécédentes, ne peut manquer d'être libre aussi.

SECOND SYLLOGISME.

« L'ouvrage le plus digne de la sagesse de Dieu comprend entre » autres choses le péché de tous les hommes, et la damnation » éternelle de la plus grande partie des hommes.

» Or Dieu veut nécessairement l'ouvrage le plus digne de sa » sagesse.

» Il veut donc nécessairement l'ouvrage qui comprend entre » autres le péché de tous les hommes, et la damnation éternelle » de la plus grande partie des hommes. »

Passe pour la majeure, mais on nie la mineure. Les décrets de Dieu sont toujours libres, quoique Dieu y soit toujours porté par des raisons qui consistent dans la vue du bien : car être nécessité moralement par la sagesse, être obligé par la considération du bien, c'est être libre, c'est n'être point nécessité métaphysiquement. Et la nécessité métaphysique seule, comme nous avons remarqué tant de fois, est opposée à la liberté.

238. Je n'examine point les syllogismes que M. Bayle objecte dans le chapitre suivant (ch. 152) contre le système des supralapsaires, et particulièrement contre le discours que Théodore de Bèze fit dans le colloque de Montbelliard, l'an 1586. Ces syllogismes ont presque le même défaut que ceux que nous venons d'examiner; mais j'avoue que le système même de Bèze ne satisfait point. Ce colloque aussi ne servit qu'à augmenter les aigreurs des partis. « Dieu a créé le monde à sa gloire; sa gloire n'est connue, selon » Bèze, si sa miséricorde et sa justice n'est déclarée; pour cette » cause il a déclaré aucuns certains hommes de pure grâce à vie » éternelle, et aucuns par juste jugement à damnation éternelle. La » miséricorde présuppose la misère, la justice présuppose la coulpe » (il pouvait ajouter qu'encore la misère suppose la coulpe). Cependant Dieu étant bon, voire la bonté même, il a créé l'homme » bon et juste, mais muable, et qui peut pécher de sa franche » volonté. L'homme n'est point chu à la volée ou témérairement, » ni par les causes ordonnées par quelque autre dieu, selon les » manichéens, mais par la providence de Dieu; toutefois de telle » sorte que Dieu ne fut point enveloppé dans la faute: par autant » que l'homme n'a point été contraint de pécher. »

239. Ce système n'est pas des mieux imaginés : il n'est pas fort propre à faire voir la sagesse, la bonté et la justice de Dieu; et heureusement il est presque abandonné aujourd'hui. S'il n'y avait point d'autres raisons plus profondes capables de porter Dieu à la permission de la coulpe, source de la misère, il n'y aurait ni coulpe ni misère dans le monde, car celles qu'on allègue ici ne suffisent point. Il déclarerait mieux sa miséricorde en empêchant la misère, et il déclarerait mieux sa justice en empêchant la coulpe, en avançant la vertu, en la récompensant. L'on ne voit pas aussi comment celui qui non-seulement fait qu'un homme puisse tomber, mais qui dispose les circonstances en sorte qu'elles contribuent à le faire tomber, n'en soit point coupable, s'il n'y a d'autres raisons qui l'y obligent. Mais lorsqu'on considère que Dieu, parfaitement bon et sage, doit avoir produit toute la vertu, bonté, félicité dont le meilleur plan de l'univers est capable, et que souvent un mal dans quelques parties peut servir à un plus grand bien du tout, l'on juge aisément que Dieu peut avoir donné place à l'infélicité, et permis même la coulpe, comme il a fait, sans en pouvoir être blâmé. C'est

l'unique remède qui remplit ce qui manque à tous les systèmes, de quelque manière qu'on range les décrets. Saint Augustin a déjà favorisé ces pensées, et l'on peut dire d'Ève ce que le poëte dit de la main de Mucius Scævola :

Si non errasset, fecerat illa minus.

240. Je trouve que le célèbre prélat anglais qui a fait un livre ingénieux de l'origine du mal, dont quelques passages ont été combattus par M. Bayle dans le second tome de sa Réponse aux questions d'un provincial, quoiqu'il semble éloigné de quelques-uns des sentiments que j'ai soutenus ici, et paraisse recourir quelquefois à un pouvoir despotique, comme si la volonté de Dieu ne suivait pas les règles de la sagesse à l'égard du bien ou du mal, mais décernait arbitrairement qu'une telle ou telle chose doit passer pour bonne ou mauvaise; et comme si même la volonté de la créature, en tant que libre, ne choisissait pas parce que l'objet lui paraît bon, mais par une détermination purement arbitraire, indépendante de la représentation de l'objet; cet évêque, dis-je, ne laisse pas de dire en d'autres endroits des choses qui semblent plus favorables à ma doctrine qu'à ce qui y paraît contraire dans la sienne. Il dit que ce qu'une cause infiniment sage et libre a choisi est meilleur que ce qu'elle n'a point choisi. N'est-ce pas reconnaître que la bonté est l'objet et la raison de son choix? Dans ce sens on dira fort bien ici :

Sic placuit superis, quærere plura nefas.

TROISIÈME PARTIE.

241. Nous voilà débarrassés enfin de la cause morale du mal moral : le mal physique, c'est-à-dire les souffrances, les misères, nous embarrasseront moins, étant des suites du mal moral. *Pœna est malum passionis, quod infligitur ob malum actionis*, suivant Grotius. L'on pâtit, parce qu'on a agi; l'on souffre du mal, parce qu'on a fait mal :

Nostrorum causa malorum
Nos sumus.

Il est vrai qu'on souffre souvent pour les mauvaises actions

d'autrui ; mais lorsqu'on n'a point de part au crime, l'on doit tenir pour certain que ces souffrances nous préparent un plus grand bonheur. La question du mal physique, c'est-à-dire de l'origine des souffrances, a des difficultés communes avec celle de l'origine du mal métaphysique, dont les monstres et les autres irrégularités apparentes de l'univers fournissent des exemples. Mais il faut juger qu'encore les souffrances et les monstres sont dans l'ordre ; et il est bon de considérer non-seulement qu'il valait mieux admettre ces défauts et ces monstres que de violer les lois générales, comme raisonne quelquefois le R. P. Malebranche ; mais aussi que ces monstres mêmes sont dans les règles, et se trouvent conformes à des volontés générales, quoique nous ne soyons point capables de démêler cette conformité. C'est comme il y a quelquefois des apparences d'irrégularités dans les mathématiques, qui se terminent enfin dans un grand ordre quand on a achevé de les approfondir : c'est pourquoi j'ai déjà remarqué ci-dessus que dans mes principes tous les événements individuels, sans exception, sont des suites des volontés générales.

242. On ne doit point s'étonner que je tâche d'éclaircir ces choses par des comparaisons prises des mathématiques pures, où tout va dans l'ordre, et où il y a moyen de les démêler par une méditation exacte qui nous fait jouir, pour ainsi dire, de la vue des idées de Dieu. On peut proposer une suite ou *series* de nombres tout à fait irrégulière en apparence où les nombres croissent et diminuent variablement sans qu'il y paraisse aucun ordre ; et cependant celui qui saura la clef du chiffre, et qui entendra l'origine et la construction de cette suite de nombres, pourra donner une règle, laquelle, étant bien entendue, fera voir que la *series* est tout à fait régulière, et qu'elle a même de belles propriétés. On le peut rendre encore plus sensible dans les lignes : une ligne peut avoir des tours et des retours, des hauts et des bas, des points de rebroussement et des points d'inflexion, des interruptions et d'autres variétés, de telle sorte qu'on n'y voie ni rime ni raison, surtout en ne considérant qu'une partie de la ligne ; et cependant il se peut qu'on en puisse donner l'équation et la construction, dans laquelle un géomètre trouverait la raison et la convenance de toutes ces prétendues irrégularités : et voilà comment il faut encore juger de celles des monstres, et d'autres prétendus défauts dans l'univers.

243. C'est dans ce sens qu'on peut employer ce beau mot de saint Bernard (ep. 276, ad Eugen. III) : *Ordinatissimum est minus interdum ordinate fieri aliquid :* Il est dans le grand ordre qu'il y ait quelque petit désordre; et l'on peut même dire que ce petit désordre n'est qu'apparent dans le tout, et il n'est pas même apparent par rapport à la félicité de ceux qui se mettent dans la voie de l'ordre.

244. En parlant des monstres, j'entends encore quantité d'autres défauts apparents. Nous ne connaissons presque que la superficie de notre globe, nous ne pénétrons guère dans son intérieur au delà de quelques centaines de toises : ce que nous trouvons dans cette écorce du globe paraît l'effet de quelques grands bouleversements. Il semble que ce globe a été un jour en feu, et que les rochers qui font la base de cette écorce de la terre sont des scories restées d'une grande fusion : on trouve dans leurs entrailles des productions de métaux et de minéraux qui ressemblent fort à celles qui viennent de nos fourneaux ; et la mer tout entière peut être une espèce d'*oleum per deliquium*, comme l'huile de tartre se fait dans un lieu humide. Car, lorsque la surface de la terre s'était refroidie après le grand incendie, l'humidité que le feu avait poussée dans l'air est retombée sur la terre, en a lavé la surface, et a dissous et imbibé le sel fixe resté dans les cendres, et a rempli enfin cette grande cavité de la surface de notre globe pour faire l'Océan plein d'une eau salée.

245. Mais, après le feu, il faut juger que la terre et l'eau n'ont pas moins fait de ravages. Peut-être que la croûte formée par le refroidissement, qui avait sous elle de grandes cavités, est tombée, de sorte que nous n'habitons que sur des ruines, comme entre autres M. Thomas Burnet, chapelain du feu roi de la Grande-Bretagne, a fort bien remarqué; et plusieurs déluges et inondations ont laissé des sédiments, dont on trouve des traces et des restes, qui font voir que la mer a été dans les lieux qui en sont les plus éloignés aujourd'hui. Mais ces bouleversements ont enfin cessé, et le globe a pris la forme que nous voyons. Moïse insinue ces grands changements en peu de mots : la séparation de la lumière et des ténèbres indique la fusion causée par le feu, et la séparation de l'humide et du sec marque les effets des inondations. Mais qui ne voit que ces désordres ont servi à mener les choses au point où

elles se trouvent présentement, que nous leur devons nos richesses et nos commodités, et que c'est par leur moyen que ce globe est devenu propre à être cultivé par nos soins? Ces désordres sont allés dans l'ordre. Les désordres, vrais ou apparents, que nous voyons de loin, sont les taches du soleil et les comètes : mais nous ne savons pas les usages qu'elles apportent, ni ce qu'il y a de réglé. Il y a eu un temps que les planètes passaient pour des étoiles errantes, maintenant leur mouvement se trouve régulier : peut-être qu'il en est de même des comètes; la postérité le saura.

246. On ne compte point parmi les désordres l'inégalité des conditions, et M. Jaquelot a raison de demander à ceux qui voudraient que tout fût également parfait, pourquoi les rochers ne sont pas couronnés de feuilles et de fleurs, pourquoi des fourmis ne sont pas des paons. Et s'il fallait de l'égalité partout, le pauvre présenterait requête contre l riche, le valet contre le maître. Il ne faut pas que les tuyaux d'un jeu d'orgues soient égaux. M. Bayle dira qu'il y a de la différence entre une privation du bien et un désordre; entre un désordre dans les choses inanimées, qui est purement métaphysique, et un désordre dans les créatures raisonnables, qui consiste dans le crime et dans les souffrances. Il a raison de les distinguer, et nous avons raison de les joindre ensemble. Dieu ne néglige point les choses inanimées; elles sont insensibles, mais Dieu est sensible pour elles. Il ne néglige point les animaux; ils n'ont point d'intelligence, mais Dieu en a pour eux. Il se reprocherait le moindre défaut véritable qui serait dans l'univers, quand même il ne serait aperçu de personne.

247. Il semble que M. Bayle n'approuve point que les désordres qui peuvent être dans les choses inanimées entrent en comparaison avec ceux qui troublent la paix et la félicité des créatures raisonnables, ni qu'on fonde en partie la permission du vice sur le soin d'éviter le dérangement des lois des mouvements. On en pourrait conclure selon lui (Réponse posthume à M. Jaquelot, p. 183) que « Dieu n'a créé le monde que pour faire voir sa science infinie de » l'architecture et de la mécanique, sans que son attribut de bon » et d'ami de la vertu ait eu aucune part à la construction de ce » grand ouvrage. Ce Dieu ne se piquerait que de science; il aime- » rait mieux laisser périr tout le genre humain que de souffrir que » quelques atomes allassent plus vite ou plus lentement que les lois

» ne le demandent. » M. Bayle n'aurait point fait cette opposition s'il avait été informé du système de l'harmonie générale que je conçois, et qui porte que le règne des causes efficientes et celui des causes finales sont parallèles entre eux ; que Dieu n'a pas moins la qualité du meilleur monarque que celle du plus grand architecte ; que la matière est disposée en sorte que les lois du mouvement servent au meilleur gouvernement des esprits, et qu'il se trouvera par conséquent qu'il a obtenu le plus de bien qu'il est possible, pourvu qu'on compte les biens métaphysiques, physiques et moraux ensemble.

248. Mais, dira M. Bayle, Dieu pouvant détourner une infinité de maux par un petit miracle, pourquoi ne l'employait-il pas? Il donne tant de secours extraordinaires aux hommes tombés; mais un petit secours de cette nature donné à Ève empêchait sa chute et rendait la tentation du serpent inefficace. Nous avons assez satisfait à ces sortes d'objections par cette réponse générale, que Dieu ne devait point faire choix d'un autre univers, puisqu'il en a choisi le meilleur et n'a employé que les miracles qui y étaient nécessaires. On lui avait répondu que les miracles changent l'ordre naturel de l'univers : il réplique que c'est une illusion, et que le miracle des noces de Cana, par exemple, ne fit point d'autre changement dans l'air de la chambre, sinon qu'au lieu de recevoir dans ses pores quelques corpuscules d'eau, il recevait des corpuscules de vin. Mais il faut considérer que le meilleur plan des choses étant une fois choisi, rien n'y peut être changé.

249. Quant aux miracles, dont nous avons déjà dit quelque chose ci-dessus, ils ne sont pas tous peut-être d'une même sorte : il y en a beaucoup apparemment que Dieu procure par le ministère de quelques substances invisibles, telles que les anges, comme le R. P. Malebranche le tient aussi; et ces anges ou ces substances agissent selon les lois ordinaires de leur nature, étant jointes à des corps plus subtils et plus vigoureux que ceux que nous pouvons manier. Et de tels miracles ne le sont que comparativement, et par rapport à nous; comme nos ouvrages passeraient pour miraculeux auprès des animaux, s'ils étaient capables de faire leurs remarques là-dessus. Le changement de l'eau en vin pourrait être un miracle de cette espèce. Mais la création, l'incarnation et quelques autres actions de Dieu passent la force des créatures, et sont

véritablement des miracles, ou même des mystères. Cependant, si le changement de l'eau en vin à Cana était un miracle du premier rang, Dieu aurait changé par là tout le cours de l'univers à cause de la connexion des corps; ou bien il aurait été obligé d'empêcher encore miraculeusement cette connexion, et de faire agir les corps non intéressés dans le miracle, comme s'il n'en était arrivé aucun; et, après le miracle passé, il aurait fallu remettre toutes choses, dans les corps intéressés mêmes, dans l'état où elles seraient venues sans le miracle : après quoi tout serait retourné dans son premier canal. Ainsi ce miracle demandait plus qu'il ne paraît.

250. Pour ce qui est du mal physique des créatures, c'est-à-dire de leurs souffrances, M. Bayle combat fortement ceux qui tâchent de justifier par des raisons particulières la conduite que Dieu a tenue à cet égard. Je mets à part ici les souffrances des animaux, et je vois que M. Bayle insiste principalement sur celles des hommes, peut-être parce qu'il croit que les bêtes n'ont point de sentiment : et c'est par l'injustice qu'il y aurait dans les souffrances des bêtes que plusieurs cartésiens ont voulu prouver qu'elles ne sont que des machines, *quoniam sub Deo justo nemo innocens miser est :* il est impossible qu'un innocent soit misérable sous un maître tel que Dieu. Le principe est bon, mais je ne crois pas qu'on puisse inférer que les bêtes n'ont point de sentiment, parce que je crois qu'à proprement parler, la perception ne suffit pas pour causer la misère, si elle n'est pas accompagnée de réflexion. Il en est de même de la félicité. Sans la réflexion, il n'y en a point :

O fortunatos nimium, sua si bona norint...

L'on ne saurait douter raisonnablement qu'il n'y ait de la douleur dans les animaux; mais il paraît que leurs plaisirs et leurs douleurs ne sont pas aussi vifs que dans l'homme : car, ne faisant point de réflexion, ils ne sont point susceptibles ni du chagrin qui accompagne la douleur, ni de la joie qui accompagne le plaisir. Les hommes sont quelquefois dans un état qui les approche des bêtes, et où ils agissent presque par le seul instinct et par les seules impressions des expériences sensuelles : et, dans cet état, leurs plaisirs et leurs douleurs sont fort minces.

251. Mais laissons là les bêtes, et revenons aux créatures raisonnables. C'est par rapport à elles que M. Bayle agite cette ques-

tion, s'il y a plus de mal physique que de bien physique dans le monde (Rép. aux Questions d'un provinc., ch. 75, tom. II). Pour la bien décider, il faut expliquer en quoi ces biens et ces maux consistent. Nous convenons que le mal physique n'est autre chose que le déplaisir, et je comprends là-dessous la douleur, le chagrin et toute autre sorte d'incommodité. Mais le bien physique consiste-t-il uniquement dans le plaisir? M. Bayle paraît être dans ce sentiment; mais je suis d'opinion qu'il consiste encore dans un état moyen, tel que celui de la santé. L'on est assez bien quand on n'a point de mal : c'est un degré de la sagesse de n'avoir rien de la folie :

Sapientia prima est
Stultitia caruisse.

C'est comme on est fort louable quand on ne saurait être blâmé avec justice :

Si non culpabor, sat mihi laudis erit.

Et sur ce pied-là, tous les sentiments qui ne nous déplaisent pas, tous les exercices de nos forces qui ne nous incommodent point, et dont l'empêchement nous incommoderait, sont des biens physiques lors même qu'ils ne nous causent aucun plaisir, car leur privation est un mal physique. Aussi ne nous apercevons-nous du bien de la santé, et d'autres biens semblables, que lorsque nous en sommes privés. Et sur ce pied-là, j'oserais soutenir que même en cette vie les biens surpassent les maux, que nos commodités surpassent nos incommodités, et que M. Descartes a eu raison d'écrire (tom. 1er, lettre 9) que *la raison naturelle nous apprend que nous avons plus de biens que de maux en cette vie.*

252. Il faut ajouter que l'usage trop fréquent et la grandeur des plaisirs seraient un très-grand mal. Il y en a qu'Hippocrate a comparés avec le haut-mal, et Scioppius ne fit que semblant sans doute de porter envie aux passereaux, pour badiner agréablement dans un ouvrage savant, mais plus que badin. Les viandes de haut goût font tort à la santé et diminuent la délicatesse d'un sentiment exquis ; et généralement les plaisirs corporels sont une espèce de dépense en esprits, quoiqu'ils soient mieux réparés dans les uns que dans les autres.

253. Cependant, pour prouver que le mal surpasse le bien, on cite M. de La Mothe Le Vayer (lettre 134), qui n'eût point voulu revenir au monde s'il eût fallu qu'il jouât le même rôle que la Providence lui avait déjà imposé. Mais j'ai déjà dit que je crois qu'on accepterait la proposition de celui qui pourrait renouer le fil de la parque, si on nous promettait un nouveau rôle, quoiqu'il ne dût pas être meilleur que le premier. Ainsi, de ce que M. de La Mothe Le Vayer a dit, il ne s'ensuit point qu'il n'eût point voulu du rôle qu'il avait déjà joué, s'il eût été nouveau comme il semble que M. Bayle le prend.

254. Les plaisirs de l'esprit sont les plus purs et les plus utiles pour faire durer la joie. Cardan, déjà vieillard, était si content de son état, qu'il protesta avec serment qu'il ne le changerait pas avec celui d'un jeune homme des plus riches, mais ignorant. M. de La Mothe Le Vayer le rapporte lui-même sans le critiquer. Il paraît que le savoir a des charmes qui ne sauraient être conçus par ceux qui ne les ont point goûtés. Je n'entends pas un simple savoir des faits sans celui des raisons; mais tel que celui de Cardan, qui était effectivement un grand homme avec tous ses défauts, et aurait été incomparable sans ces défauts :

> Felix qui potuit rerum cognoscere causas,
> Atque metus omnes et inexorabile fatum
> Subjecit pedibus...

Ce n'est pas peu de chose d'être content de Dieu et de l'univers; de ne point craindre ce qui nous est destiné, ni de se plaindre de ce qui nous arrive. La connaissance des vrais principes nous donne cet avantage, tout autre que celui que les stoïciens et les épicuriens tiraient de leur philosophie. Il y a autant de différence entre la véritable morale et la leur qu'il y en a entre la joie et la patience : car leur tranquillité n'était fondée que sur la nécessité; la nôtre le doit être sur la perfection et sur la beauté des choses, sur notre propre félicité.

255. Mais que dirons-nous des douleurs corporelles? ne peuvent-elles pas être assez aigres pour interrompre cette tranquillité du sage? Aristote en demeure d'accord : les stoïciens étaient d'un autre sentiment, et même les épicuriens. M. Descartes a renouvelé celui de ces philosophes : il dit, dans la lettre qu'on vient de citer,

que « même parmi les plus tristes accidents et les plus pressantes » douleurs, on y peut toujours être content, pourvu qu'on sache » user de la raison. » M. Bayle dit là-dessus (Rép. au prov., t. III, ch. 157, pag. 991) que *c'est ne rien dire*, que *c'est nous marquer un remède dont presque personne ne sait la préparation.* Je tiens que la chose n'est point impossible, et que les hommes y pourraient parvenir à force de méditation et d'exercice. Car, sans parler des vrais martyrs et de ceux qui ont été assistés extraordinairement d'en haut, il y en a eu de faux qui les ont imités; et cet esclave espagnol qui tua le gouverneur carthaginois pour venger son maître, et qui en témoigna beaucoup de joie dans les plus grands tourments, peut faire honte aux philosophes. Pourquoi n'irait-on pas aussi loin que lui? On peut dire d'un avantage comme d'un désavantage :

Cuivis potest accidere, quod cuiquam potest.

256. Mais encore aujourd'hui des nations entières, comme les Hurons, les Iroquois, les Galibis et autres peuples de l'Amérique, nous font une grande leçon là-dessus : l'on ne saurait lire sans étonnement avec quelle intrépidité et presque insensibilité ils bravent leurs ennemis, qui les rôtissent à petit feu et les mangent par tranches. Si de telles gens pouvaient garder les avantages du corps et du cœur et les joindre à nos connaissances, ils nous passeraient de toutes les manières :

Extat ut in mediis turris aprica casis.

Ils seraient, par rapport à nous, ce qu'un géant est à un nain, une montagne à une colline :

Quantus Eryx, et quantus Athos, gaudetque nivali
Vertice se attollens pater Apennibus ad auras.

257. Tout ce qu'une merveilleuse vigueur de corps et d'esprit fait dans ces sauvages entêtés d'un point d'honneur des plus singuliers, pourrait être acquis parmi nous par l'éducation, par des mortifications bien assaisonnées, par une joie dominante fondée en raison, par un grand exercice à conserver une certaine présence d'esprit au milieu des distractions et des impressions les plus capables de la troubler. On raconte quelque chose d'approchant des

anciens Assassins, sujets et élèves du vieux ou plutôt seigneur (*senior*) de la Montagne. Une telle école, mais pour un meilleur but, serait bonne pour les missionnaires qui voudraient rentrer dans le Japon. Les gymnosophistes des anciens Indiens avaient peut-être quelque chose d'approchant; et ce Galanus, qui donna au grand Alexandre le spectacle de se faire brûler tout vif, avait sans doute été encouragé par de grands exemples de ses maîtres, et exercé par de grandes souffrances à ne point redouter la douleur. Les femmes de ces mêmes Indiens, qui demandent encore aujourd'hui d'être brûlées avec les corps de leurs maris, semblent tenir encore quelque chose du courage de ces anciens philosophes de leur pays. Je ne m'attends pas qu'on fonde sitôt un ordre religieux dont le but soit d'élever l'homme à ce haut point de perfection : de telles gens seraient trop au-dessus des autres, et trop formidables aux puissances. Comme il est rare qu'on soit exposé aux extrémités où l'on aurait besoin d'une si grande force d'esprit, on ne s'avisera guère d'en faire provision aux dépens de nos commodités originaires, quoiqu'on y gagnerait incomparablement plus qu'on n'y perdrait.

258. Cependant cela même est une preuve que le bien surpasse déjà le mal, puisqu'on n'a pas besoin de ce grand remède. Euripide l'a dit aussi :

> Πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς.
> **Mala nostra longe judico vinci a bonis.**

Homère et plusieurs autres poëtes étaient d'un autre sentiment, et le vulgaire est du leur. Cela vient de ce que le mal excite plutôt notre attention que le bien : mais cette même raison confirme que le mal est plus rare. Il ne faut donc pas ajouter foi aux expressions chagrines de Pline, qui fait passer la nature pour une marâtre, et qui prétend que l'homme est la plus misérable et la plus vaine de toutes les créatures. Ces deux épithètes ne s'accordent point : on n'est pas assez misérable quand on est plein de soi-même. Il est vrai que les hommes ne méprisent que trop la nature humaine, apparemment parce qu'ils ne voient point d'autres créatures capables d'exciter leur émulation; mais ils ne s'estiment que trop, et ne se contentent que trop facilement en particulier. Je suis donc pour Méric Casaubon, qui, dans ses notes sur le Xénophane de

Diogène Laerce, loue fort les beaux sentiments d'Euripide, jusqu'à lui attribuer d'avoir dit des choses *quæ spirant* θεόπνευςον *pectus*. Sénèque (lib. 4, cap. 5 *de Benefic.*) parle éloquemment des biens dont la nature nous a comblés. M. Bayle, dans son Dictionnaire, article Xénophane, y oppose plusieurs autorités, et entre autres celle du poëte Diphilus dans les collections de Stobée, dont le grec pourrait être exprimé ainsi en latin :

> Fortuna cyathis bibere nos datis jubens,
> Infundit uno terna pro bono mala.

259. M. Bayle croit que s'il ne s'agissait que du mal de coulpe, ou du mal moral des hommes, le procès serait bientôt terminé à l'avantage de Pline, et qu'Euripide perdrait sa cause. En cela je ne m'y oppose pas; nos vices surpassent sans doute nos vertus, et c'est l'effet du péché originel. Il est pourtant vrai qu'encore là-dessus le vulgaire outre les choses, et que même quelques théologiens abaissent si fort l'homme, qu'ils font tort à la providence de l'auteur de l'homme. C'est pourquoi je ne suis pas pour ceux qui ont cru faire beaucoup d'honneur à notre religion en disant que les vertus des païens n'étaient que *splendida peccata*, des vices éclatants. C'est une saillie de saint Augustin qui n'a point de fondement dans la sainte Écriture, et qui choque la raison. Mais il ne s'agit ici que du bien et du mal physique, et il faut comparer particulièrement les prospérités et les adversités de cette vie. M. Bayle voudrait presque écarter la considération de la santé ; il la compare aux corps raréfiés qui ne se font guère sentir, comme l'air, par exemple; mais il compare la douleur aux corps qui ont beaucoup de densité, et qui pèsent beaucoup en peu de volume. Mais la douleur même fait connaître l'importance de la santé, lorsque nous en sommes privés. J'ai déjà remarqué que trop de plaisirs corporels seraient un vrai mal, et la chose ne doit pas être autrement ; il importe trop que l'esprit soit libre. Lactance (*Divin. Instit.*, lib. 3, cap. 18) avait dit que les hommes sont si délicats qu'ils se plaignent du moindre mal, comme s'il absorbait tous les biens dont ils ont joui. M. Bayle dit là-dessus qu'il suffit que les hommes soient de ce sentiment, pour juger qu'ils sont mal, puisque c'est le sentiment qui fait la mesure du bien ou du mal. Mais je réponds que le présent sentiment n'est rien moins que la véritable mesure du bien

et du mal passé et futur. Je lui accorde qu'on est mal pendant qu'on fait ces réflexions chagrines; mais cela n'empêche point qu'on n'ait été bien auparavant, et que tout compté et tout rabattu, le bien ne surpasse le mal.

260. Je ne m'étonne pas que les païens, peu contents de leurs dieux, se soient plaints de Prométhée et d'Épiméthée, de ce qu'ils avaient forgé un aussi faible animal que l'homme; et qu'ils aient applaudi à la fable du vieux Silène, nourricier de Bacchus, qui fut pris par le roi Midas, et pour le prix de sa délivrance lui enseigna cette prétendue belle sentence : que le premier et le plus grand des biens était de ne point naître, et le second, de sortir promptement de cette vie (Cic. Tuscul. lib. 1). Platon a cru que les âmes avaient été dans un état plus heureux, et plusieurs des anciens, et Cicéron entre autres dans sa Consolation (au rapport de Lactance), ont cru que pour leurs péchés elles ont été confinées dans les corps, comme dans une prison. Ils rendaient par là une raison de nos maux, et confirmaient leurs préjugés contre la vie humaine : il n'y a point de belle prison. Mais outre que même, selon ces mêmes païens, les maux de cette vie seraient contre-balancés et surpassés par les biens des vies passées et futures, j'ose dire qu'en examinant les choses sans prévention, nous trouverons que, l'un portant l'autre, la vie humaine est passable ordinairement; et y joignant les motifs de la religion, nous serons contents de l'ordre que Dieu y a mis. Et pour mieux juger de nos biens et de nos maux, il sera bon de lire Cardan *de utilitate ex adversis capienda*, et Novarini *de occultis Dei beneficiis*.

261. M. Bayle s'étend sur les malheurs des grands, qui passent pour les plus heureux : l'usage continuel du beau côté de leur condition les rend insensibles au bien, mais très-sensibles au mal. Quelqu'un dira : Tant pis pour eux; s'ils ne savent pas jouir des avantages de la nature et de la fortune, est-ce la faute de l'une ou de l'autre? Il y a cependant des grands plus sages, qui savent mettre à profit les faveurs que Dieu leur a faites, qui se consolent facilement de leurs malheurs, et qui tirent même de l'avantage de leurs propres fautes. M. Bayle n'y prend point garde; et il aime mieux écouter Pline, qui croit qu'Auguste, prince des plus favorisés de la fortune, a senti pour le moins autant de mal que de bien. J'avoue qu'il a trouvé de grands sujets de chagrin dans sa famille,

et que le remords d'avoir opprimé la république l'a peut-être tourmenté : mais je crois qu'il a été trop sage pour s'affliger du premier, et que Mécénas lui a fait concevoir apparemment que Rome avait besoin d'un maître. Si Auguste n'avait point été converti sur ce point, Virgile n'aurait jamais dit d'un damné :

> Vendidit hic auro patriam, dominumque potentem
> Imposuit, fixit leges pretio atque refixit.

Auguste aurait cru que lui et César étaient désignés par ces vers, qui parlent d'un maître donné à un État libre. Mais il y a de l'apparence qu'il en faisait aussi peu d'application à son règne, qu'il regardait comme compatible avec la liberté, et comme un remède nécessaire des maux publics, que les princes d'aujourd'hui s'appliquent ce qui se dit des rois blâmés dans le Télémaque de M. de Cambray. Chacun croit être dans le bon droit. Tacite, auteur désintéressé, fait l'apologie d'Auguste en deux mots au commencement de ses Annales. Mais Auguste a pu mieux que personne juger de son bonheur : il paraît être mort content, par une raison qui prouve qu'il était content de sa vie, car en mourant il dit un vers grec à ses amis qui signifie autant que ce *Plaudite* qu'on avait coutume de dire à l'issue d'une pièce de théâtre bien jouée. Suétone le rapporte :

> Ἀστε κρότον καὶ πάντες ὑμεῖς μετὰ χαρᾶς κτυπήσατε.

262. Mais quand même il serait échu plus de mal que de bien au genre humain, il suffit, par rapport à Dieu, qu'il y a incomparablement plus de bien que de mal dans l'univers. Le rabbin Maimonide (dont on ne reconnaît pas assez le mérite en disant qu'il est le premier des rabbins qui ait cessé de dire des sottises) a aussi fort bien jugé de cette question de la prévalence du bien sur le mal dans le monde. Voici ce qu'il dit dans son *Doctor perplexorum* (p. 3, chap. 12) : « Il s'élève souvent des pensées dans les âmes des » personnes mal instruites qui les font croire qu'il y a plus de mal » que de bien dans le monde : et l'on trouve souvent dans les poé- » sies et dans les chansons des païens que c'est comme un miracle » quand il arrive quelque chose de bon, au lieu que les maux sont » ordinaires et continuels. Cette erreur ne s'est pas seulement em- » parée du vulgaire, ceux même qui veulent passer pour sages ont

» donné là-dedans. Et un auteur célèbre, nommé Alrasi, dans son » Sepher Elobuth ou Théosophie, y a mis plus de maux que de » biens, et qu'il se trouverait, en comparant les récréations et les » plaisirs dont l'homme jouit en temps de tranquillité, avec les » douleurs, les tourments, les troubles, les défauts, les soucis, les » chagrins et les afflictions dont il est accablé, que notre vie est » un grand mal, et une véritable peine qui nous est infligée pour » nous punir. » Maimonide ajoute que la cause de leur erreur extravagante est qu'ils s'imaginent que la nature n'a été faite que pour eux, et qu'ils comptent pour rien ce qui est distinct de leur personne; d'où ils infèrent que, quand il arrive quelque chose contre leur gré, tout va mal dans l'univers.

263. M. Bayle dit que cette remarque de Maimonide ne va point au but, parce que la question est, si parmi les hommes le mal surpasse le bien. Mais, considérant les paroles du rabbin, je trouve que la question qu'il forme est générale, et qu'il a voulu réfuter ceux qui la décident par une raison particulière tirée des maux du genre humain, comme si tout était fait pour l'homme : et il y a de l'apparence que l'auteur qu'il réfute a aussi parlé du bien et du mal en général. Maimonide a raison de dire que si l'on considérait la petitesse de l'homme par rapport à l'univers, on comprendrait avec évidence que la supériorité du mal, quand il se trouverait parmi les hommes, ne doit pas avoir lieu pour cela parmi les anges, ni parmi les corps célestes, ni parmi les éléments et les mixtes inanimés, ni parmi plusieurs espèces d'animaux. J'ai montré ailleurs qu'en supposant que le nombre des damnés surpassât celui des sauvés, supposition qui n'est pourtant pas absolument certaine, on pourrait accorder qu'il y a plus de mal que de bien, par rapport au genre humain qui nous est connu. Mais j'ai donné à considérer que cela n'empêche point qu'il n'y ait incomparablement plus de bien que de mal moral et physique dans les créatures raisonnables en général, et que la cité de Dieu, qui comprend toutes ces créatures, ne soit le plus parfait État : comme en considérant le bien et le mal métaphysique, qui se trouve dans toutes les substances, soit douées, soit destituées d'intelligence; et qui pris dans cette latitude comprendrait le bien physique et le bien moral, il faut dire que l'univers, tel qu'il est actuellement, doit être le meilleur de tous les systèmes.

264. Au reste, M. Bayle ne veut point qu'on fasse entrer notre faute en ligne de compte, lorsqu'on parle de nos souffrances. Il a raison, quand il s'agit simplement d'estimer ces souffrances; mais il n'en est pas de même quand on demande s'il faut les attribuer à Dieu : ce qui est principalement le sujet des difficultés de M. Bayle, quand il oppose la raison ou l'expérience à la religion. Je sais qu'il a coutume de dire qu'il ne sert de rien de recourir à notre franc arbitre, puisque ses objections tendent encore à prouver que l'abus du franc arbitre ne doit pas moins être mis sur le compte de Dieu qui l'a permis et qui y a concouru; et il débite comme une maxime que pour une difficulté de plus ou de moins on ne doit pas abandonner un système. C'est ce qu'il avance particulièrement en faveur des méthodes des rigides, et du dogme des supralapsaires. Car il s'imagine qu'on se peut tenir à leur sentiment, quoiqu'il laisse toutes les difficultés en leur entier; parce que les autres systèmes, quoiqu'ils en fassent cesser quelques-unes, ne peuvent pas les résoudre toutes. Je tiens que le véritable système que j'ai expliqué satisfait à tout : cependant, quand cela ne serait point, j'avoue que je ne saurais goûter cette maxime de M. Bayle, et je préférerais un système qui lèverait une grande partie des difficultés, à celui qui ne satisferait à rien. Et la considération de la méchanceté des hommes, qui leur attire presque tous leurs malheurs, fait voir au moins qu'ils n'ont aucun droit de se plaindre. Il n'y a point de justice qui doive se mettre en peine de l'origine de la malice d'un scélérat, quand il n'est question que de le punir : autre chose est quand il s'agit de l'empêcher. L'on sait bien que le naturel, l'éducation, la conversation, et souvent même le hasard, y ont beaucoup de part; en est-il moins punissable?

265. J'avoue qu'il reste encore une autre difficulté : car, si Dieu n'est point obligé de rendre raison aux méchants de leur méchanceté, il semble qu'il se doit à lui-même, et à ceux qui l'honorent et qui l'aiment, la justification de son procédé à l'égard de la permission du vice et du crime. Mais Dieu y a déjà satisfait autant qu'il en est besoin ici-bas : et en nous donnant la lumière de la raison, il nous a donné de quoi satisfaire à toutes les difficultés. J'espère de l'avoir montré dans ce discours, et d'avoir éclairci la chose dans la partie précédente de ces Essais, presque autant qu'il se peut faire par des raisons générales. Après cela, la permission du

péché étant justifiée, les autres maux qui en sont une suite ne reçoivent plus aucune difficulté; et nous sommes en droit de nous borner ici au mal de coulpe, pour rendre raison du mal de peine comme fait la sainte Écriture, et comme font presque tous les Pères de l'Église et les prédicateurs. Et afin que l'on ne dise pas que cela n'est bon que *per la predica*, il suffit de considérer qu'après les solutions que nous avons données, rien ne doit paraître plus juste ni plus exact que cette méthode. Car Dieu ayant trouvé déjà parmi les choses possibles, avant ses décrets actuels, l'homme abusant de sa liberté et se procurant son malheur, n'a pu se dispenser de l'admettre à l'existence, parce que le meilleur plan général le demandait : de sorte qu'on n'aura plus besoin de dire avec M. Jurieu qu'il faut dogmatiser comme saint Augustin, et prêcher comme Pélage.

266. Cette méthode de dériver le mal de peine du mal de coulpe, qui ne saurait être blâmée, sert surtout pour rendre raison du plus grand mal physique, qui est la damnation. Ernest Sonerus, autrefois professeur en philosophie à Altorf, université établie dans le pays de la république de Nuremberg, qui passait pour un excellent aristotélicien, mais qui a été reconnu enfin socinien caché, avait fait un petit discours intitulé : *Démonstration contre l'éternité des peines*. Elle était fondée sur ce principe assez rebattu, qu'il n'y a point de proportion entre une peine infinie et une coulpe finie. On me la communiqua imprimée, ce semblait, en Hollande, et je répondis qu'il y avait une considération à faire qui était échappée à feu M. Sonerus, c'était qu'il suffisait de dire que la durée de la coulpe causait la durée de la peine; que les damnés demeurant méchants, ils ne pouvaient être tirés de leur misère; et qu'ainsi on n'avait point besoin, pour justifier la continuation de leurs souffrances, de supposer que le péché est devenu d'une valeur infinie par l'objet infini offensé qui est Dieu : thèse que je n'avais pas assez examinée pour en prononcer. Je sais que l'opinion commune des scolastiques, après le Maître des sentences, est que dans l'autre vie il n'y a ni mérite ni démérite; mais je ne crois pas qu'elle puisse passer pour un article de foi, lorsqu'on la prend à la rigueur. M. Fechtius, théologien célèbre à Rostock, l'a fort bien réfutée dans son livre De l'état des damnés. Elle est très-fausse, dit-il (§ 59). Dieu ne saurait changer sa nature, la justice

lui est essentielle; la mort a fermé la porte de la grâce, et non pas celle de la justice.

267. J'ai remarqué que plusieurs habiles théologiens ont rendu raison de la durée des peines des damnés comme je viens de faire; Jean Gerhard, théologien célèbre de la confession d'Augsbourg (*in Locis Theol. loco de inferno*, § 60), allègue entre autres arguments que les damnés ont toujours une mauvaise volonté, et manquent de la grâce qui la pourrait rendre bonne. Zacharias Ursinus, théologien de Heidelberg, ayant formé cette question dans son traité *de Fide*, pourquoi le péché mérite une peine éternelle, après avoir allégué la raison vulgaire que l'offensé est infini, allègue aussi cette seconde raison, *quod, non cessante peccato, non potest cessare pœna*. Et le Père Drexelius, jésuite, dit dans son livre intitulé *Nicetas*, ou l'*Incontinence triomphée*, liv. 2, chapitre 11, § 9 : « *Nec mirum damnatos semper torqueri, continue blasphemant; et sic quasi semper peccant, semper ergo plectuntur.* » Il rapporte et approuve la même raison dans son ouvrage de l'Éternité, liv. 2, chap. 15, en disant : « *Sunt qui dicant, nec displicet responsum : Scelerati in locis infernis semper peccant, ideo semper puniuntur.* » Et il donne à connaître par là que ce sentiment est assez ordinaire aux docteurs de l'Église romaine. Il est vrai qu'il allègue encore une raison plus subtile, prise du pape Grégoire le Grand (lib. 4, Dial. cap. 44), que les damnés sont punis éternellement, parce que Dieu a prévu par une espèce de science moyenne qu'ils auraient toujours péché, s'ils avaient toujours vécu sur la terre. Mais c'est une hypothèse où il y a bien à dire. M. Fecht allègue encore plusieurs célèbres théologiens protestants pour le sentiment de M. Gerhard, quoiqu'il en rapporte aussi qui sont d'une autre opinion.

268. M. Bayle, même en divers endroits, m'a fourni des passages de deux habiles théologiens de son parti, qui se rapportent assez à ce que je viens de dire. M. Jurieu, dans son livre de l'Unité de l'Église, opposé à celui que M. Nicole avait fait sur le même sujet, juge (p. 379) que « la raison nous dit qu'une créature qui ne peut cesser d'être criminelle ne peut aussi cesser d'être misérable. » M. Jaquelot, dans son livre De la foi et de la raison (p. 220), croit que « les damnés doivent subsister éternellement privés de la gloire des bienheureux, et que cette privation pourrait bien être l'ori-

» gine et la cause de toutes leurs peines, par les réflexions que ces » malheureuses créatures feront sur leurs crimes qui les auront » privées d'un bonheur éternel. On sait quels cuisants regrets, » quelle peine l'envie cause à ceux qui se voient privés d'un bien, » d'un honneur considérable qu'on leur avait offert, et qu'ils ont » rejeté, surtout lorsqu'ils en voient d'autres qui en sont revêtus. » Ce tour est un peu différent de celui de M. Jurieu, mais ils conviennent tous deux dans ce sentiment que les damnés sont eux-mêmes la cause de la continuation de leurs tourments. L'origéniste de M. Le Clerc ne s'en éloigne pas entièrement, lorsqu'il dit dans la Bibliothèque choisie, tom. 7, p. 341 : « Dieu, qui a prévu que » l'homme tomberait, ne le damne pas pour cela, mais seulement » parce que, pouvant se relever, il ne se relève pas, c'est-à-dire » qu'il conserve librement ses mauvaises habitudes jusqu'à la fin » de la vie. » S'il pousse ce raisonnement au delà de la vie, il attribuera la continuation des peines des méchants à la continuation de leur coulpe.

269. M. Bayle dit (Rép. au provinc., chap. 175, p. 1188) que « ce dogme de l'origéniste est hérétique, en ce qu'il enseigne que » la damnation n'est pas simplement fondée sur le péché, mais sur » l'impénitence volontaire : » mais cette impénitence volontaire n'est-elle pas une continuation du péché? Je ne voudrais pourtant pas dire simplement que c'est parce que l'homme, pouvant se relever, ne se relève pas, et j'ajouterais que c'est parce que l'homme ne s'aide pas du secours de la grâce pour se relever. Mais, après cette vie, quoiqu'on suppose que ce secours cesse, il y a toujours dans l'homme qui pèche, lors même qu'il est damné, une liberté qui le rend coupable, et une puissance, mais éloignée, de se relever, quoiqu'elle ne vienne jamais à l'acte. Et rien n'empêche qu'on ne puisse dire que ce degré de liberté exempt de la nécessité, mais non exempt de la certitude, reste dans les damnés aussi bien que dans les bienheureux. Outre que les damnés n'ont point besoin d'un secours dont on a besoin dans cette vie, car ils ne savent que trop ce qu'il faut croire ici.

270. L'illustre prélat de l'Eglise anglicane, qui a publié depuis peu un livre de l'Origine du mal, sur lequel M. Bayle a fait des remarques dans le second tome de sa Réponse aux questions d'un provincial, parle fort ingénieusement des peines des damnés. On

représente le sentiment de ce prélat (d'après l'auteur des Nouvelles de la république des lettres, juin 1703) comme s'il faisait « des » damnés tout autant de fous qui sentiront vivement leurs misères, » mais qui s'applaudiront pourtant de leur conduite, et qui aime- » ront mieux être, et être ce qu'ils sont, que de ne point être du » tout. Ils aimeront leur état, tout malheureux qu'il sera, comme » les gens en colère, les amoureux, les ambitieux, les envieux se » plaisent dans les choses mêmes qui ne font qu'accroître leur » misère. On ajoute que les impies auront tellement accoutumé » leur esprit aux faux jugements, qu'ils n'en feront plus désormais » d'autres; et, passant perpétuellement d'une erreur dans une » autre, ils ne pourront s'empêcher de désirer perpétuellement » des choses dont ils ne pourront jouir, et dont la privation les » jettera dans des désespoirs inconcevables, sans que l'expérience » les puisse jamais rendre plus sages pour l'avenir : parce que par » leur propre faute ils auront entièrement corrompu leur entende- » ment, et l'auront rendu incapable de juger sainement d'aucune » chose. »

271. Les anciens ont déjà conçu que le diable demeure éloigné de Dieu volontairement au milieu de ses tourments, et qu'il ne voudrait point se racheter par une soumission. Ils ont feint qu'un anachorète étant en vision tira parole de Dieu qu'il recevrait en grâce le prince des mauvais anges s'il voulait reconnaître sa faute, mais que le diable rebuta ce médiateur d'une étrange manière. Au moins les théologiens conviennent ordinairement que les diables et les damnés haïssent Dieu et le blasphèment; et un tel état ne peut manquer d'être suivi de la continuation de la misère. On peut lire sur cela le savant traité de M. Fechtius de l'état des damnés.

272. Il y a eu des temps qu'on a cru qu'il n'était pas impossible qu'un damné fût délivré. Le conte qu'on a fait du pape Grégoire le Grand est connu, comme si par ses prières il avait tiré de l'enfer l'âme de l'empereur Trajan, dont la bonté était si célèbre, qu'on souhaitait aux nouveaux empereurs de surpasser Auguste en bonheur et Trajan en bonté. C'est ce qui attira au dernier la pitié du saint pape : Dieu déféra à ses prières (dit-on), mais il lui défendit d'en faire de semblables à l'avenir. Selon cette fable, les prières de saint Grégoire avaient la force des remèdes d'Esculape, qui fit venir Hippolyte des enfers; et s'il avait continué de faire

de telles prières, Dieu s'en serait courroucé comme Jupiter chez Virgile :

> At Pater omnipotens aliquem indignatus ab umbris
> Mortalem infernis ad lumina surgere vitæ,
> Ipse repertorem medicinæ talis et artis
> Fulmine Phœbigenam Stygias detrusit ad undas.

Godescalc, moine du neuvième siècle, qui a brouillé ensemble les théologiens de son temps et même ceux du nôtre, voulait que les réprouvés dussent prier Dieu de rendre leurs peines plus supportables ; mais on n'a jamais droit de se croire réprouvé tant qu'on vit. Le passage de la messe des morts est plus raisonnable, il demande la diminution des peines des damnés; et suivant l'hypothèse que nous venons d'exposer, il faudrait leur souhaiter *meliorem mentem*. Origène s'étant servi du passage du psaume LXXVII, vers. 10 : « Dieu n'oubliera pas d'avoir pitié et ne supprimera pas » toutes ses miséricordes dans sa colère; » S. Augustin répond (Enchirid., c. 112) qu'il se peut que les peines des damnés durent éternellement, et qu'elles soient pourtant mitigées. Si le texte allait à cela, la diminution irait à l'infini, quant à la durée ; et néanmoins elle aurait un *non plus ultra*, quant à la grandeur de la diminution : comme il y a des figures asymptotes dans la géométrie, où une longueur infinie ne fait qu'un espace fini. Si la parabole du mauvais riche représentait l'état d'un véritable damné, les hypothèses qui les font si fous et si méchants n'auraient point de lieu. Mais la charité qu'elle lui attribue pour ses frères ne paraît point convenir à ce degré de méchanceté qu'on donne aux damnés. S. Grégoire le Grand (IX, mor. 39) croit qu'il avait peur que leur damnation n'augmentât la sienne; mais cette crainte n'est pas assez conforme au naturel d'un méchant achevé. Bonaventure, sur le Maître des sentences, dit que le mauvais riche aurait souhaité de voir damner tout le monde; mais, puisque cela ne devait point arriver, il souhaitait plutôt le salut de ses frères que celui des autres. Il n'y a pas trop de solidité dans cette réponse. Au contraire, la mission du Lazare, qu'il souhaitait, aurait servi à sauver beaucoup de monde : et celui qui se plaît tant à la damnation d'autrui, qu'il souhaite celle de tout le monde, souhaitera peut-être celle des uns plus que celle des autres; mais, absolument parlant, il n'aura

point de penchant à faire sauver quelqu'un. Quoi qu'il en soit, il faut avouer que tout ce détail est problématique, Dieu nous ayant révélé ce qu'il faut pour craindre le plus grand des malheurs, et non pas ce qu'il faut pour l'entendre.

273. Or, puisqu'il est permis désormais de recourir à l'abus du libre arbitre et à la mauvaise volonté pour rendre raison des autres maux, depuis que la permission divine de cet abus est justifiée d'une manière assez évidente, le système ordinaire des théologiens se trouve justifié en même temps. Et c'est à présent que nous pouvons chercher sûrement l'origine du mal dans la liberté des créatures. La première méchanceté nous est connue, c'est celle du diable et de ses anges : le diable pèche dès le commencement, et le fils de Dieu est apparu afin de défaire les œuvres du diable. Le diable est le père de la méchanceté, meurtrier dès le commencement (1 Jean, III, 8), et n'a point persévéré dans la vérité (Jean, VIII, 44). Et pour cela Dieu n'a point épargné les anges qui ont péché; mais les ayant abîmés avec des chaînes d'obscurité, il les a livrés pour être réservés pour le jugement (2 Pierre, II, 4). Il a réservé sous l'obscurité en des liens éternels (c'est-à-dire durables), jusqu'au jugement du grand jour, les anges qui n'ont point gardé leur propre demeure (Jude, 5, 6). D'où il est aisé de remarquer qu'une de ces deux lettres doit avoir été vue par l'auteur de l'autre.

274. Il semble que l'auteur de l'Apocalypse a voulu éclaircir ce que les autres écrivains canoniques avaient laissé dans l'obscurité : il nous fait la narration d'une bataille qui se donna dans le ciel. Michaël et ses anges combattaient contre le dragon, et le dragon combattait lui et ses anges. Mais ils ne furent pas les plus forts, et leur place ne fut plus trouvée dans le ciel. Et le grand dragon, le serpent ancien, appelé diable et Satan, qui séduit tout le monde, fut jeté en terre, et ses anges furent jetés avec lui (Apoc. XII, 7, 8, 9). Car, quoiqu'on mette cette narration après la fuite de la femme dans le désert, et qu'on ait voulu indiquer par là quelque révolution favorable à l'Église, il paraît que le dessein de l'auteur a été de marquer en même temps et l'ancienne chute du premier ennemi et une chute nouvelle d'un ennemi nouveau. Le mensonge ou la méchanceté vient de ce qui est propre au diable, ἐκ τῶν ἰδίων, de sa volonté, parce qu'il était écrit dans le livre des vérités éternelles, qui contient encore les possibles avant tout décret de Dieu,

que cette créature se tournerait librement au mal, si elle était créée. Il en est de même d'Ève et d'Adam; ils ont péché librement, quoique le diable les ait séduits. Dieu livre les méchants à un sens réprouvé (Rom. 1, 28) en les abandonnant à eux-mêmes, et en leur refusant une grâce qu'il ne leur doit pas et même qu'il doit leur refuser.

275, 276. Il est dit dans l'Écriture que Dieu endurcit (Exod. IV, 21, et VII, 3; Es. LXIII, 17); que Dieu envoie un esprit de mensonge (1 Reg. XXII, 23), une efficace d'erreur pour croire au mensonge (2 Thess. II, 11); qu'il a déçu le prophète (Ézech. XIV, 9); qu'il a commandé à Zéméi de maudire (2 Sam. XVI, 10); que les enfants d'Éli ne voulurent point écouter la voix de leur père, parce que Dieu les voulait faire mourir (1 Sam. II, 25); que Dieu a ôté son bien à Job, quoique cela ait été par la malice des brigands (Job, I, 21); qu'il a suscité Pharaon pour montrer en lui sa puissance (Exod. IX, 16; Rom. IX, 17); qu'il est comme un potier qui fait un vaisseau à déshonneur (Rom. IX, 21); qu'il cache la vérité aux sages et aux entendus (Matth. XI, 25); qu'il parle par similitudes, afin que ceux qui sont dehors en voyant n'aperçoivent point, et en entendant ne comprennent point, parce qu'autrement ils se pourraient convertir, et leurs péchés leur pourraient être pardonnés (Marc, IV, 12; Luc, VIII, 10); que Jésus a été livré par le conseil défini et par la providence de Dieu (Act. II, 23); que Ponce Pilate et Hérode, avec les Gentils et le peuple d'Israël, ont fait ce que la main et le conseil de Dieu avaient auparavant déterminé (Act. IV, 27, 28); qu'il venait de l'Éternel que les ennemis endurcissent leur cœur pour sortir en bataille contre Israël, afin qu'il les détruisît sans qu'il leur fît aucune grâce (Jos. XI, 20); que l'Éternel a versé au milieu d'Égypte un esprit de vertige, et l'a fait errer dans toutes ses œuvres, comme un homme ivre (Es. XIX, 14); que Roboam n'écouta point la parole du peuple, parce que cela était ainsi conduit par l'Éternel (1 Rois, XII, 15); qu'il changea les cœurs des Égyptiens, de sorte qu'ils eurent son peuple en haine (Ps. CV, 25). Mais toutes ces expressions et autres semblables insinuent seulement que les choses que Dieu a faites servent d'occasion à l'ignorance, à l'erreur, à la malice et aux mauvaises actions, et y contribuent, Dieu le prévoyant bien et ayant dessein de s'en servir pour ses fins, puisque

des raisons supérieures de la parfaite sagesse l'ont déterminé à permettre ces maux et même à y concourir. *Sed non sineret bonus fieri male, nisi Omnipotens etiam de malo posset facere bene*, pour parler avec S. Augustin. Mais c'est ce que nous avons expliqué plus amplement dans la seconde partie.

277. Dieu a fait l'homme à son image (Gen. I, 20); il l'a fait droit (Ecclés. VII, 30); mais aussi il l'a fait libre. L'homme en a mal usé, il est tombé; mais il reste toujours une certaine liberté après la chute. Moïse dit de la part de Dieu : « Je prends aujour-» d'hui à témoin les cieux et la terre contre vous que j'ai mis de-» vant toi la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction; choisis » donc la vie (Deut. XXX, 19). Ainsi, a dit l'Éternel, je mets de-» vant vous le chemin de la vie et le chemin de la mort (Jér. XXI, » 8). Il a laissé l'homme dans la puissance de son conseil, lui » donnant ses ordonnances et ses commandements; si tu veux, » tu garderas les commandements (ou ils te garderont). Il a mis » devant toi le feu et l'eau pour étendre ta main où tu voudras » (Sirac. XV, 14, 15, 16). L'homme tombé et non régénéré est sous la domination du péché et de Satan, parce qu'il s'y plaît; il est esclave volontaire par sa mauvaise concupiscence. C'est ainsi que le franc arbitre et le serf arbitre sont une même chose.

278. « Que nul ne dise : Je suis tenté de Dieu; mais chacun est » tenté quand il est attiré et amorcé par sa propre concupiscence » (Jac. 1, 14). Et Satan y contribue; « il aveugle les entendements » des incrédules » (2 Cor. IV, 1). Mais l'homme s'est livré au démon par sa convoitise; le plaisir qu'il trouve au mal est l'hameçon auquel il se laisse prendre. Platon l'a déjà dit, et Cicéron le répète : *Plato voluptatem dicebat escam malorum*. La grâce y oppose un plaisir plus grand, comme saint Augustin l'a remarqué. Tout plaisir est un sentiment de quelque perfection : l'on aime un objet à mesure qu'on en sent les perfections : rien ne surpasse les perfections divines : d'où il suit que la charité et l'amour de Dieu donnent le plus grand plaisir qui se puisse concevoir, à mesure qu'on est pénétré de ces sentiments, qui ne sont pas ordinaires aux hommes, parce qu'ils sont occupés et remplis des objets qui se rapportent à leurs passions.

279. Or, comme notre corruption n'est point absolument invincible, et comme nous ne péchons point nécessairement, lors même

que nous sommes sous l'esclavage du péché, il faut dire de même que nous ne sommes pas aidés invinciblement; et quelque efficace que soit la grâce divine, il y a lieu de dire qu'on y peut résister; mais lorsqu'elle se trouvera victorieuse en effet, il est certain et infaillible par avance qu'on cèdera à ses attraits, soit qu'elle ait sa force d'elle-même, soit qu'elle trouve moyen de triompher par la congruité des circonstances. Ainsi il faut toujours distinguer entre l'infaillible et le nécessaire.

280. Le système de ceux qui s'appellent disciples de saint Augustin ne s'en éloigne pas entièrement, pourvu qu'on écarte certaines choses odieuses, soit dans les expressions, soit dans les dogmes mêmes. Dans les expressions, je trouve que c'est principalement l'usage des termes, comme *nécessaire* ou *contingent, possible* ou *impossible*, qui donne quelquefois prise, et qui cause bien du bruit. C'est pourquoi, comme M. Loscher le jeune l'a fort bien remarqué dans une savante dissertation sur les paroxysmes du décret absolu, Luther a souhaité, dans son livre Du Serf arbitre, de trouver un mot plus convenable à ce qu'il voulait exprimer que celui de nécessité. Généralement parlant, il paraît plus raisonnable et plus convenable de dire que l'obéissance aux préceptes de Dieu est toujours possible, même aux non régénérés; que la grâce est toujours résistible, même dans les plus saints; et que la liberté est exempte non-seulement de la contrainte, mais encore de la nécessité, quoiqu'elle ne soit jamais sans la certitude infaillible ou sans la détermination inclinante.

281. Cependant il y a de l'autre côté un sens dans lequel il serait permis de dire, en certaines rencontres, que le pouvoir de bien faire manque souvent, même aux justes; que les péchés sont souvent nécessaires, même dans les régénérés; qu'il est impossible quelquefois qu'on ne pèche pas; que la grâce est irrésistible; que la liberté n'est point exempte de la nécessité. Mais ces expressions sont moins exactes et moins revenantes dans les circonstances où nous nous trouvons aujourd'hui, et, absolument parlant, elles sont plus sujettes aux abus; et d'ailleurs elles tiennent quelque chose du populaire, où les termes sont employés avec beaucoup de latitude. Il y a pourtant des circonstances qui les rendent recevables et même utiles, et il se trouve que les auteurs saints et orthodoxes, et même les saintes écritures, se sont servis des phrases de l'un et

de l'autre côté, sans qu'il y ait une véritable opposition, non plus qu'entre saint Jacques et saint Paul, et sans qu'il y ait de l'erreur de part et d'autre à cause de l'ambiguïté des termes. Et l'on s'est tellement accoutumé à ces diverses manières de parler, que souvent on a de la peine à dire précisément quel sens est le plus naturel et même le plus en usage (*quis sensus magis naturalis, obvius intentus*), le même auteur ayant de différentes vues en différents endroits, et les mêmes manières de parler étant plus ou moins reçues ou recevables avant ou après la décision de quelque grand homme, ou de quelque autorité qu'on respecte et qu'on suit. Ce qui fait qu'on peut bien autoriser ou bannir dans l'occasion et en certain temps certaines expressions; mais cela ne fait rien au sens ni à la foi, si l'on n'ajoute des explications suffisantes des termes.

282. Il ne faut donc que bien entendre les distinctions, comme celle que nous avons pressée bien souvent entre le nécessaire et le certain, et entre la nécessité métaphysique et la nécessité morale. Et il en est de même de la possibilité et de l'impossibilité, puisque l'événement dont l'opposé est possible est contingent, comme celui dont l'opposé est impossible est nécessaire. On distingue aussi avec raison entre un pouvoir prochain et un pouvoir éloigné, et, suivant ces différents sens, on dit tantôt qu'une chose se peut et tantôt qu'elle ne se peut pas. L'on peut dire, dans un certain sens, qu'il est nécessaire que les bienheureux ne pèchent pas; que les diables et les damnés pèchent; que Dieu même choisisse le meilleur; que l'homme suive le parti qui après tout le frappe le plus. Mais cette nécessité n'est point opposée à la contingence; ce n'est pas celle qu'on appelle logique, géométrique ou métaphysique, dont l'opposé implique contradiction. M. Nicole s'est servi quelque part d'une comparaison qui n'est point mauvaise. L'on compte pour impossible qu'un magistrat sage et grave, qui n'a pas perdu le sens, fasse publiquement une grande extravagance, comme serait, par exemple, de courir les rues tout nu pour faire rire. Il en est de même en quelque façon des bienheureux; ils sont encore moins capables de pécher, et la nécessité qui le leur défend est de la même espèce. Enfin je trouve encore que la *volonté* est un terme aussi équivoque que le pouvoir et la nécessité. Car j'ai déjà remarqué que ceux qui se servent de cet axiome, qu'on ne

manque point de faire ce qu'on veut, quand on le peut, et qui en infèrent que Dieu ne veut donc point le salut de tous, entendent une volonté décrétoire; et ce n'est que dans ce sens qu'on peut soutenir cette proposition, que le sage ne veut jamais ce qu'il sait être du nombre des choses qui n'arriveront point. Au lieu qu'on peut dire, en prenant la volonté dans un sens plus général et plus conforme à l'usage, que la volonté du sage est inclinée antécédemment à tout bien, quoiqu'il décerne enfin de faire ce qui est le plus convenable. Ainsi on aurait grand tort de refuser à Dieu cette inclination sérieuse et forte de sauver tous les hommes, que la sainte Écriture lui attribue, et même de lui attribuer une aversion primitive qui l'éloigne d'abord du salut de plusieurs, *odium antecedaneum;* il faut plutôt soutenir que le sage tend à tout bien en tant que bien, à proportion de ses connaissances et de ses forces, mais qu'il ne produit que le meilleur faisable. Ceux qui admettent cela et ne laissent pas de refuser à Dieu la volonté antécédente de sauver tous les hommes ne manquent que par l'abus du terme, pourvu qu'ils reconnaissent d'ailleurs que Dieu donne à tous des assistances suffisantes pour pouvoir être sauvés, s'ils ont la volonté de s'en servir.

283. Dans les dogmes mêmes des disciples de saint Augustin, je ne saurais goûter la damnation des enfants non régénérés, ni généralement celle qui ne vient que du seul péché originel. Je ne saurais croire non plus que Dieu damne ceux qui manquent de lumières nécessaires. On peut croire avec plusieurs théologiens que les hommes reçoivent plus de secours que nous ne savons, quand ce ne serait qu'à l'article de la mort. Il ne paraît point nécessaire non plus que tous ceux qui sont sauvés le soient toujours par une grâce efficace par elle-même, indépendamment des circonstances. Je ne trouve pas aussi qu'il soit nécessaire de dire que toutes les vertus des païens étaient fausses, ni que toutes leurs actions étaient des péchés, quoiqu'il soit vrai que ce qui ne vient pas de la foi ou de la droiture de l'âme devant Dieu est infecté du péché, au moins virtuellement. Enfin je tiens que Dieu ne saurait agir comme au hasard par un décret absolument absolu, ou par une volonté indépendante de motifs raisonnables. Et je suis persuadé qu'il est toujours mû, dans la dispensation de ses grâces, par des raisons où entre la nature des objets; autrement il n'agirait point suivant la

sagesse; mais j'accorde cependant que ces raisons ne sont pas attachées nécessairement aux bonnes ou aux moins mauvaises qualités naturelles des hommes, comme si Dieu ne donnait jamais ses grâces que suivant ces bonnes qualités, quoique je tienne, comme je me suis déjà expliqué ci-dessus, qu'elles entrent en considération comme toutes les autres circonstances, rien ne pouvant être négligé dans les vues de la suprême sagesse.

284. A ces points près et quelque peu d'autres, où saint Augustin paraît obscur ou même rebutant, il semble qu'on se peut accommoder de son système : il porte que de la substance de Dieu il ne peut sortir qu'un dieu, et qu'ainsi la créature est tirée du néant. (*Augustin. de Lib. arb. lib.* 1, c. 2). C'est ce qui la rend imparfaite, défectueuse et corruptible (*De Genes. ad. litt.*, c. 15; *contr. Epistolam Manichæi*, c. 36). Le mal ne vient pas de la nature, mais de la mauvaise volonté (August., dans tout le *livre de la nature du bien*). Dieu ne peut rien commander qui soit impossible : *Firmissime creditur Deum justum et bonum impossibilia non potuisse præcipere* (*lib. de nat. et grat.*, c. 43, 69). *Nemo peccat in eo, quod caveri non potest* (*lib.* 3, *de Lib. arb.*, c. 16, 17. L. 1, *Retract.*, c. 11, 13, 15). Sous un Dieu juste, personne ne peut être malheureux, s'il ne le mérite : *Neque sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest* (*lib.* 1, c. 32). Le libre arbitre ne saurait accomplir les commandements de Dieu sans le secours de la grâce (*Ep. ad Hilar. Cæsaraugustan.*). Nous savons que la grâce ne se donne pas selon les mérites (*Ep.* 106, 107, 120). L'homme, dans l'état de l'intégrité, avait le secours nécessaire pour pouvoir bien faire, s'il le voulait; mais le vouloir dépendait du libre arbitre : *Habebat adjutorium, per quod posset, et sine quo non vellet, sed non adjutorium quo vellet* (*lib. de corrupt.*, c. 11 et c. 10, 12). Dieu a laissé essayer aux anges et aux hommes ce qu'ils pouvaient par leur libre arbitre, et puis ce que pouvait sa grâce et sa justice (*D.*, c. 10, 11, 12). Le péché a détourné l'homme de Dieu pour le tourner vers les créatures (*lib.* 1, *qu.* 2, *ad Simpl.*). Se plaire à pécher est la liberté d'un esclave (*Enchir.*, c. 103) : *Liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant* (*lib.* 1, *ad Bonifac.*, c. 2, 3).

285. Dieu dit à Moïse : *Je ferai miséricorde à celui à qui je*

ferai miséricorde, et j'aurai pitié de celui de qui j'aurai pitié (Exod. XXXIII, 19). *Ce n'est donc pas du voulant ni du courant, mais de Dieu, qui fait miséricorde* (Rom. IX, 15, 16). Ce qui n'empêche pas que tous ceux qui ont bonne volonté et qui y persévèrent ne soient sauvés. Mais *Dieu leur donne le vouloir et le faire. Il fait donc miséricorde à celui à qui il veut, et il endurcit qui il veut* (Rom. IX, 29). Et cependant le même apôtre dit que *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité;* ce que je ne voudrais pas interpréter suivant quelques endroits de saint Augustin, comme s'il signifiait qu'il n'y a point de sauvés que ceux dont il veut le salut, ou comme s'il voulait sauver *non singulos generum, sed genera singulorum.* Mais j'aime mieux dire qu'il n'y en a aucun dont il ne veuille le salut, autant que de plus grandes raisons le permettent, qui font que Dieu ne sauve que ceux qui reçoivent la foi qu'il leur a offerte, et qui s'y rendent par la grâce qu'il leur a donnée, suivant ce qui convenait à l'intégrité du plan de ses ouvrages, qui ne saurait être mieux conçu.

286. Quant à la prédestination au salut, elle comprend aussi, selon saint Augustin, l'ordonnance des moyens qui mèneront au salut. « *Prædestinatio sanctorum nihil aliud est, quam præ-* » *scientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime* » *liberantur, quicumque liberantur* » (*lib. de persev.*, c. 14). Il ne la conçoit donc point en cela comme un décret absolu; il veut qu'il y ait une grâce qui n'est rejetée d'aucun cœur endurci, parce qu'elle est donnée pour ôter surtout la dureté des cœurs (*lib. de prædest.*, c. 8, et *lib. de grat.*, c. 13, 14). Je ne trouve pourtant pas que saint Augustin exprime assez que cette grâce qui soumet le cœur est toujours efficace par elle-même. Et je ne sais si l'on n'aurait pas pu soutenir, sans le choquer, qu'un même degré de grâce interne est victorieux dans l'un, où il est aidé par les circonstances, et ne l'est pas dans l'autre.

287. La volonté est proportionnée au sentiment que nous avons du bien et en suit la prévalence. « *Si utrumque tandumdem dili-* » *gimus, nihil horum dabimus. Item, quod amplius nos delec-* » *tat, secundum id operemur necesse est* » (*in c. 5 ad Gal.*). J'ai expliqué déjà comment avec tout cela nous avons véritablement un grand pouvoir sur notre volonté. Saint Augustin le prend un

peu autrement, et d'une manière qui ne mène pas fort loin, comme lorsqu'il dit qu'il n'y a rien qui soit tant en notre puissance que l'action de notre volonté, dont il rend une raison qui est un peu identique. Car, dit-il, cette action est prête au moment que nous voulons. « *Nihil tam in nostra potestate est, quam ipsa volun-* » *tas, ea enim mox ut volumus præsto est* » (*lib.* 3, *de Lib arb. c.* 3; *lib.* 5, *de Civ. Dei*, *c.* 10). Mais cela signifie seulement que nous voulons lorsque nous voulons, et non pas que nous voulons ce que nous souhaitons de vouloir. Il y a plus de sujet de dire avec lui : *Aut voluntas non est, aut libera dicenda est* (*d. I*, 3, *c.* 3); et que ce qui porte la volonté au bien infailliblement ou certainement ne l'empêche point d'être libre. « *Perquam absur-* » *dum est, ut ideo dicamus non pertinere ad voluntatem* (*liber-* » *tatem*) *nostram, quod beati esse volumus, quia id omnino* » *nolle non possumus nescio qua bona constrictione naturæ.* » *Nec dicere audemus ideo Deum non voluntatem* (*libertatem*) » *sed necessitatem habere justitiæ, quia non potest velle pec-* » *care. Certe Deus ipse numquid qui peccare non potest, ideo* » *liberum arbitrium habere negandus est?* » (*de Nat. et Grat.*, *c.* 46, 47, 48, 49). Il dit aussi fort bien que Dieu donne le premier bon mouvement, mais que par après l'homme agit aussi. *Aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant* (*de Corrupt.*, *c.* 2).

288. Nous avons établi que le libre arbitre est la cause prochaine du mal de coulpe, et ensuite du mal de peine, quoiqu'il soit vrai que l'imperfection originale des créatures qui se trouve représentée dans les idées éternelles en est la première et la plus éloignée. Cependant M. Bayle s'oppose toujours à cet usage du libre arbitre; il ne veut pas qu'on lui attribue la cause du mal : il faut écouter ses objections; mais, auparavant, il sera bon d'éclaircir encore davantage la nature de la liberté. Nous avons fait voir que la liberté, telle qu'on la demande dans les écoles théologiques, consiste dans l'*intelligence*, qui enveloppe une connaissance distincte de l'objet de la délibération; dans la *spontanéité* avec laquelle nous nous déterminons; et dans la *contingence*, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'intelligence est comme l'âme de la liberté, et le reste en est comme le corps et la base. La substance libre se détermine par elle-même, et cela suivant le motif du bien aperçu par l'entendement qui l'incline sans

la nécessiter; et toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots. Il est bon cependant de faire voir que l'imperfection qui se trouve dans nos connaissances et dans notre spontanéité, et la détermination infaillible qui est enveloppée dans notre contingence, ne détruisent point la liberté ni la contingence.

289. Notre connaissance est de deux sortes, distincte ou confuse. La connaissance distincte ou l'intelligence a lieu dans le véritable usage de la raison; mais les sens nous fournissent des pensées confuses. Et nous pouvons dire que nous sommes exempts d'esclavage en tant que nous agissons avec une connaissance distincte, mais que nous sommes asservis aux passions en tant que nos perceptions sont confuses. C'est dans ce sens que nous n'avons pas toute la liberté d'esprit qui serait à souhaiter, et que nous pouvons dire avec saint Augustin qu'étant assujettis au péché, nous avons la liberté d'un esclave. Cependant un esclave, tout esclave qu'il est, ne laisse pas d'avoir la liberté de choisir conformément à l'état où il se trouve, quoiqu'il se trouve le plus souvent dans la dure nécessité de choisir entre deux maux, parce qu'une force supérieure ne le laisse pas arriver aux biens où il aspire. Et ce que les liens et la contrainte font à un esclave se fait en nous par les passions, dont la violence est douce, mais n'en est pas moins pernicieuse. Nous ne voulons, à la vérité, que ce qui nous plaît; mais, par malheur, ce qui nous plaît à présent est souvent un vrai mal qui nous déplairait si nous avions les yeux de l'entendement ouverts. Cependant ce mauvais état où est l'esclave et celui où nous sommes n'empêche pas que nous ne fassions un choix libre (aussi bien que lui) de ce qui nous plaît le plus, dans l'état où nous sommes réduits, suivant nos forces et nos connaissances présentes.

290. Pour ce qui est de la spontanéité, elle nous appartient en tant que nous avons en nous le principe de nos actions, comme Aristote l'a fort bien compris. Il est vrai que les impressions des choses extérieures nous détournent souvent de notre chemin, et qu'on a cru communément qu'au moins à cet égard, une partie des principes de nos actions était hors de nous; et j'avoue qu'on est obligé de parler ainsi, en s'accommodant au langage populaire, ce qu'on peut faire dans un certain sens sans blesser la vérité; mais, quand il s'agit de s'expliquer exactement, je maintiens que notre spontanéité ne souffre point d'exception, et que les choses exté-

rieures n'ont point d'influence physique sur nous, à parler dans la rigueur philosophique.

291. Pour mieux entendre ce point, il faut savoir qu'une spontanéité exacte nous est commune avec toutes les substances simples, et que dans la substance intelligente ou libre elle devient un empire sur ses actions; ce qui ne peut être mieux expliqué que par le système de l'harmonie préétablie que j'ai proposé il y a déjà plusieurs années. J'y fais voir que naturellement chaque substance simple a de la perception, et que son individualité consiste dans la loi perpétuelle qui fait la suite des perceptions qui lui sont affectées, et qui naissent naturellement les unes des autres, pour représenter le corps qui lui est assigné, et, par son moyen, l'univers entier, suivant le point de vue propre à cette substance simple, sans qu'elle ait besoin de recevoir aucune influence physique du corps; comme le corps aussi, de son côté, s'accommode aux volontés de l'âme par ses propres lois, et par conséquent ne lui obéit qu'autant que ces lois le portent. D'où il s'ensuit que l'âme a donc en elle-même une parfaite spontanéité, en sorte qu'elle ne dépend que de Dieu et d'elle-même dans ses actions.

292. Comme ce système n'a pas été connu auparavant, on a cherché d'autres moyens de sortir de ce labyrinthe; et les cartésiens mêmes ont été embarrassés au sujet du libre arbitre. Ils ne se payaient plus des facultés de l'école, et ils considéraient que toutes les actions de l'âme paraissent être determinées par ce qui vient de dehors, suivant les impressions des sens, et qu'enfin tout est dirigé dans l'univers par la providence de Dieu : mais il en naissait naturellement cette objection, qu'il n'y a donc point de liberté. A cela M. Descartes répondait que nous sommes assurés de cette providence par la raison, mais que nous sommes assurés aussi de notre liberté par l'expérience intérieure que nous en avons, et qu'il faut croire l'un et l'autre, quoique nous ne voyions pas le moyen de les concilier.

293. C'était couper le nœud gordien et répondre à la conclusion d'un argument, non pas en le résolvant, mais en lui opposant un argument contraire; ce qui n'est point conforme aux lois des combats philosophiques. Cependant la plupart des cartésiens s'en sont accommodés, quoiqu'il se trouve que l'expérience intérieure qu'ils allèguent ne prouve pas ce qu'ils prétendent, comme M. Bayle l'a

fort bien montré. M. Régis (*Philos.*, t. 1; *Métaph.*, liv. 2, part. 2, c. 22) paraphrase ainsi la doctrine de M. Descartes : « La plu-
» part des philosophes, dit-il, sont tombés en erreur, en ce que
» les uns, ne pouvant comprendre le rapport qui est entre les ac-
» tions libres et la providence de Dieu, ont nié que Dieu fût la
» cause efficiente première des actions du libre arbitre, ce qui est
» un sacrilége; et les autres, ne pouvant concevoir le rapport qui
» est entre l'efficacité de Dieu et les actions libres, ont nié que
» l'homme fût doué de liberté, ce qui est une impiété. Le milieu
» qu'on trouve entre ces deux extrémités est de dire (*id. ibid.* pag.
» 485) que quand nous ne pourrions pas comprendre tous les rap-
» ports qui sont entre la liberté et la providence de Dieu, nous ne
» laisserions pas d'être obligés à reconnaître que nous sommes
» libres et dépendants de Dieu; parce que ces deux vérités sont
» également connues, l'une par l'expérience et l'autre par la raison,
» et que la prudence ne veut pas qu'on abandonne des vérités dont
» on est assuré, parce qu'on ne peut pas concevoir tous les rap-
» ports qu'elles ont avec d'autres vérités qu'on connaît. »

294. M. Bayle y remarque fort bien, à la marge, que « ces
» expressions de M. Régis n'indiquent point que nous connaissons
» des rapports entre les actions de l'homme et la providence de
» Dieu, qui nous paraissent incompatibles avec notre liberté. » Il ajoute que ce sont des expressions ménagées qui affaiblissent l'état de la question. « Les auteurs supposent, dit-il, que la difficulté vient
» uniquement de ce qu'il nous manque des lumières; au lieu qu'ils
» devraient dire qu'elle vient principalement des lumières que nous
» avons et que nous ne pouvons accorder (au sentiment de M. Bayle)
» avec nos mystères. » C'est justement ce que j'ai dit au commencement de cet ouvrage, que si les mystères étaient inconciliables avec la raison, et s'il y avait des objections insolubles, bien loin de trouver le mystère incompréhensible, nous en comprendrions la fausseté. Il est vrai qu'ici il ne s'agit d'aucun mystère, mais seulement de la religion naturelle.

295. Voici cependant comment M. Bayle combat ces expériences internes sur lesquelles les cartésiens établissent la liberté; mais il commence par des réflexions dont je ne saurais convenir. « Ceux
» qui n'examinent pas à fond, dit-il (*Dictionn.*, art. *Helen.*,
» lett. TΔ), ce qui se passe en eux, se persuadent facilement qu'ils

» sont libres, et que si leur volonté se porte au mal, c'est leur » faute, c'est par un choix dont ils sont les maîtres. Ceux qui font » un autre jugement sont des personnes qui ont étudié avec soin les » ressorts et les circonstances de leurs actions, et qui ont bien ré- » fléchi sur le progrès du mouvement de leur âme. Ces personnes- » là, pour l'ordinaire, doutent de leur franc arbitre, et viennent » même jusqu'à se persuader que leur raison et leur esprit sont des » esclaves qui ne peuvent résister à la force qui les entraîne où ils » ne voudraient pas aller : c'étaient principalement ces sortes de » personnes qui attribuaient aux dieux la cause de leurs mauvaises » actions. »

296. Ces paroles me font souvenir de celles du chancelier Bacon, qui dit que la philosophie goûtée médiocrement nous éloigne de Dieu, mais qu'elle y ramène ceux qui l'approfondissent. Il en est de même de ceux qui réfléchissent sur leurs actions; il leur paraît d'abord que tout ce que nous faisons n'est qu'impulsion d'autrui, et que tout ce que nous concevons vient de dehors par les sens et se trace dans le vide de notre esprit, *tanquam in tabula rasa.* Mais une méditation plus profonde nous apprend que tout (même les perceptions et les passions) nous vient de notre propre fonds, avec une pleine spontanéité.

297. Cependant M. Bayle cite des poëtes qui prétendent disculper les hommes en rejetant la faute sur les dieux. Médée parle ainsi chez Ovide :

> Frustra, Medea, repugnas,
> Nescio quis deus obstat, ait.

Et, un peu après, Ovide lui fait ajouter :

> Sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido,
> Mens aliud suadet : video meliora proboque,
> Deteriora sequor.

Mais on y pouvait opposer Virgile, chez qui Nisus dit avec bien plus de raison :

> — Di-ne hunc ardorem mentibus addunt,
> Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido ?

298. M. Wittichius paraît avoir cru qu'en effet notre indépendance n'est qu'apparente; car, dans sa dissertation *de providendia*

» le produisions nous-mêmes, il sera également vrai que nous vou-
» lons et que nous sentons que nous voulons; et, comme cette cause
» extérieure peut mêler autant de plaisir qu'elle veut dans la vo-
» lition qu'elle nous imprime, nous pourrons sentir quelquefois que
» les actes de notre volonté nous plaisent infiniment, et qu'ils nous
» mènent selon la pente de nos plus fortes inclinations. Nous ne sen-
» tirons point de contrainte : vous savez la maxime, *Voluntas non*
» *potest cogi*. Ne comprenez-vous pas clairement qu'une girouette
» à qui l'on imprimerait toujours tout à la fois (en sorte pourtant que
» la priorité de nature ou, si l'on veut même, une priorité d'instant
» réel conviendrait au désir de se mouvoir) le mouvement vers
» un certain point de l'horizon, et l'envie de se tourner de ce
» côté-là, serait persuadée qu'elle se mouvrait d'elle-même pour
» exécuter les désirs qu'elle formerait ? Je suppose qu'elle ne sau-
» rait point qu'il y eût des vents, ni qu'une cause extérieure fît
» changer tout à la fois et sa situation et ses désirs. Nous voilà na-
» turellement dans cet état : nous ne savons point si une cause in-
» visible nous fait passer successivement d'une pensée à une autre.
» Il est donc naturel que les hommes se persuadent qu'ils se dé-
» terminent eux-mêmes. Mais il reste à examiner s'ils se trompent
» en cela comme en une infinité d'autres choses qu'ils affirment
» par une espèce d'instinct et sans avoir employé les méditations
» philosophiques. Puis donc qu'il y a deux hypothèses sur ce qui se
» passe dans l'homme : l'une, qu'il n'est qu'un sujet passif; l'autre,
» qu'il a des vertus actives, on ne peut raisonnablement préférer
» la seconde à la première pendant que l'on ne peut alléguer que
» des preuves de sentiment; car nous sentirions avec une égale
» force que nous voulons ceci ou cela, soit que toutes nos volitions
» fussent imprimées à notre âme par une cause extérieure et invi-
» sible, soit que nous les formassions nous-mêmes. »

300. Il y a ici des raisonnements fort beaux, qui ont de la force contre les systèmes ordinaires; mais ils cessent par rapport au système de l'harmonie préétablie, qui nous mène plus loin que nous ne pouvions aller auparavant. M. Bayle met en fait, par exemple, que « par des méditations purement philosophiques on ne peut » jamais parvenir à une certitude bien fondée que nous sommes » la cause efficiente de nos volitions. » Mais c'est un point que je ne lui accorde pas : car l'établissement de ce système montre indu-

bitablement que dans le cours de la nature chaque substance est la cause unique de toutes ses actions, et qu'elle est exempte de toute influence physique de toute autre substance, excepté le concours ordinaire de Dieu. Et c'est ce système qui fait voir que notre spontanéité est vraie, et non pas seulement apparente, comme M. Wittichius l'avait cru. M. Bayle soutient aussi, par les mêmes raisons (ch. 170, p. 1132), que s'il y avait un *fatum astrologicum*, il ne détruirait point la liberté, et je le lui accorderais si elle ne consistait que dans une spontanéité apparente.

301. La spontanéité de nos actions ne peut donc pas être révoquée en doute, comme Aristote l'a bien défini en disant qu'une action est spontanée quand son principe est dans celui qui agit : *Spontaneum est, cujus principium est in agente.* Et c'est ainsi que nos actions et nos volontés dépendent entièrement de nous. Il est vrai que nous ne sommes pas les maîtres de notre volonté directement, quoique nous en soyons la cause; car nous ne choisissons pas les volontés comme nous choisissons nos actions par nos volontés. Cependant nous avons un certain pouvoir encore sur notre volonté, parce que nous pouvons contribuer indirectement à vouloir une autre fois ce que nous voudrions vouloir présentement, comme j'ai montré ci-dessus, ce qui n'est pourtant pas *velléité* à proprement parler; et c'est encore en cela que nous avons un empire particulier et sensible même sur nos actions et sur nos volontés, mais qui résulte de la spontanéité jointe à l'intelligence.

302. Jusqu'ici nous avons expliqué les deux conditions de la liberté dont Aristote a parlé, c'est-à-dire la spontanéité et l'intelligence, qui se trouvent jointes en nous dans la délibération; au lieu que les bêtes manquent de la seconde condition. Mais les scolastiques en demandent encore une troisième qu'ils appellent l'*indifférence*. Et en effet il faut l'admettre, si l'indifférence signifie autant que contingence; car j'ai déjà dit ci-dessus que la liberté doit exclure une nécessité absolue et métaphysique ou logique. Mais, comme je me suis déjà expliqué plus d'une fois, cette indifférence, cette contingence, cette *non-nécessité*, si j'ose parler ainsi, qui est un attribut caractéristique de la liberté, n'empêche pas qu'on n'ait des inclinations plus fortes pour le parti qu'on choisit, et elle ne demande nullement qu'on soit absolument et également indifférent pour les deux partis opposés.

303. Je n'admets donc l'indifférence que dans un sens, qui la fait signifier autant que contingence et non-nécessité. Mais, comme je me suis expliqué plus d'une fois, je n'admets point une *indifférence d'équilibre*, et je ne crois pas qu'on choisisse jamais quand on est absolument indifférent. Un tel choix serait une espèce de pur hasard, sans raison déterminante, tant apparente que cachée. Mais un tel hasard, une telle casualité absolue et réelle, est une chimère qui ne se trouve jamais dans la nature. Tous les sages conviennent que le hasard n'est qu'une chose apparente, comme la fortune : c'est l'ignorance des causes qui le fait. Mais s'il y avait une telle indifférence vague, ou bien si l'on y choisissait sans qu'il y eût rien qui nous portât à choisir, le hasard serait quelque chose de réel, semblable à ce qui se trouvait dans ce petit détour des atomes, arrivant sans sujet et sans raison, au sentiment d'Épicure, qui l'avait introduit pour éviter la nécessité, dont Cicéron s'est tant moqué avec raison.

304. Cette déclinaison avait une cause finale dans l'esprit d'Épicure, son but étant de nous exempter du destin; mais elle n'en peut avoir d'efficiente dans la nature des choses, c'est une chimère des plus impossibles. M. Bayle la réfute lui-même fort bien, comme nous dirons tantôt; et cependant il est étonnant qu'il paraisse admettre lui-même ailleurs quelque chose de semblable à cette prétendue déclinaison. Car voici ce qu'il dit en parlant de l'âne de Buridan (*Dictionn.*, art. *Buridan*, cit. 13). « Ceux qui tiennent le » franc arbitre proprement dit admettent dans l'homme une puis- » sance de se déterminer ou du côté droit, ou du côté gauche, » lors même que les motifs sont parfaitement égaux de la part des » deux objets opposés. Car ils prétendent que notre âme peut dire, » sans avoir d'autre raison que celle de faire usage de sa liberté : » J'aime mieux ceci que cela, encore que je ne voie rien de plus » digne de mon choix dans ceci ou dans cela. »

305. Tous ceux qui admettent un libre arbitre proprement dit n'accorderont pas pour cela à M. Bayle cette détermination venue d'une cause indéterminée. Saint Augustin et les thomistes jugent que tout est déterminé. Et l'on voit que leurs adversaires recourent aussi aux circonstances qui contribuent à notre choix. L'expérience ne favorise nullement la chimère d'une indifférence d'équilibre, et l'on peut employer ici le raisonnement que M. Bayle em-

ployait lui-même contre la manière des cartésiens de prouver la liberté par le sentiment vif de notre indépendance. Car, quoique je ne voie pas toujours la raison d'une inclination qui me fait choisir entre deux partis qui paraissent égaux, il y aura toujours quelque impression, quoique imperceptible, qui nous détermine. Vouloir faire simplement usage de sa liberté n'a rien de spécifiant ou qui nous détermine au choix de l'un ou de l'autre parti.

306. M. Bayle poursuit : « Il y a pour le moins deux voies par » lesquelles l'homme se peut dégager des piéges de l'équilibre. » L'une est celle que j'ai déjà alléguée : c'est pour se flatter de » l'agréable imagination qu'il est le maître chez lui et qu'il ne » dépend pas des objets. » Cette voie se trouve bouchée ; on a beau vouloir faire le maître chez soi, cela ne fournit rien de déterminant et ne favorise pas un parti plus que l'autre. M. Bayle poursuit : *Il ferait cet acte : Je veux préférer ceci à cela, parce qu'il me plaît d'en user ainsi.* Mais ces mots, *parce qu'il me plaît, parce que tel est mon plaisir,* renferment déjà un penchant vers l'objet qui plaît.

307. On n'a donc point droit de continuer ainsi : « Et alors ce » qui le déterminerait ne serait pas pris de l'objet, le motif ne serait » tiré que des idées qu'ont les hommes de leurs propres perfections » ou de leurs facultés naturelles. L'autre voie est celle du *sorte*, du » hasard : la courte-paille déciderait. » Cette voie a issue, mais elle ne va pas au but : c'est changer de question, car ce n'est pas alors l'homme qui décide ; ou bien si l'on prétend que c'est toujours l'homme qui décide par le sort, l'homme même n'est plus dans l'équilibre, parce que le sort ne l'est point, et l'homme s'y est attaché. Il y a toujours des raisons dans la nature qui sont cause de ce qui arrive par hasard ou par le sort. Je m'étonne un peu qu'un esprit aussi pénétrant que celui de M. Bayle ait pu tellement prendre le change ici. J'ai expliqué ailleurs la véritable réponse qui satisfait au sophisme de Buridan ; c'est que le cas du parfait équilibre est impossible, l'univers ne pouvant jamais être mi-parti en sorte que toutes les impressions soient équivalentes de part et d'autre.

308. Voyons ce que M. Bayle lui-même dit ailleurs contre l'indifférence chimérique ou absolument indéfinie. Cicéron avait dit (dans son livre *De fato*) que Carnéade avait trouvé quelque chose

de plus subtil que la déclinaison des atomes, en attribuant la cause d'une prétendue indifférence absolument indéfinie aux mouvements volontaires des âmes, parce que ces mouvements n'ont point besoin d'une cause externe venant de notre nature. Mais M. Bayle (*Dictionn.*, art. *Épicure*, p. 1143) réplique fort bien que tout ce qui vient de la nature d'une chose est déterminé; ainsi la détermination reste toujours, et l'échappatoire de Carnéade ne sert de rien.

309. Il montre ailleurs (*Réponse au provinc.*, ch. 90, t. 2, p. 229) « qu'une liberté fort éloignée de cet équilibre prétendu est » incomparablement plus avantageuse. J'entends, dit-il, une li- » berté qui suive toujours les jugements de l'esprit, et qui ne puisse » résister à des objets clairement connus comme bons. Je ne con- » nais point de gens qui ne conviennent que la vérité clairement » connue nécessite (détermine plutôt, à moins qu'on ne parle » d'une nécessité morale) le consentement de l'âme; l'expérience » nous l'enseigne. On enseigne constamment dans les écoles que, » comme le vrai est l'objet de l'entendement, le bien est l'objet de » la volonté; et que comme l'entendement ne peut jamais affirmer » que ce qui se montre à lui sous l'apparence de la vérité, la vo- » lonté ne peut jamais rien aimer qui ne lui paraisse bon. On ne » croit jamais le faux en tant que faux, et on n'aime jamais le mal » en tant que mal. Il y a dans l'entendement une détermination » naturelle au vrai en général, et à chaque vérité particulière » clairement connue. Il y a dans la volonté une détermination na- » turelle au bien en général : d'où plusieurs philosophes concluent » que dès que les biens particuliers nous sont connus clairement, » nous sommes nécessités à les aimer. L'entendement ne suspend » ces actes que quand les objets se montrent obscurément, de » sorte qu'il y a lieu de douter s'ils sont faux ou véritables; et de » là plusieurs concluent que la volonté ne demeure en équilibre » que lorsque l'âme est incertaine si l'objet qu'on lui présente est » un bien à son égard; mais qu'aussi, dès qu'elle se range à » l'affirmative, elle s'attache nécessairement à cet objet-là jusqu'à » ce que d'autres jugements de l'esprit la déterminent d'une autre » manière. Ceux qui expliquent de cette sorte la liberté y croient » trouver une assez ample matière de mérite et de démérite, parce » qu'ils supposent que ces jugements de l'esprit procèdent d'une

» application libre de l'âme à examiner les objets, à les comparer » ensemble et à en faire le discernement. Je ne dois pas oublier » qu'il y a de fort savants hommes (comme Bellarmin, lib. 3, *De* » *gratia et libero arbitrio*, c. 8 et 9, et Cameron, *in respon-* » *sione ad epistolam viri docti, id est episcopii*) qui soutiennent, » par des raisons très-pressantes, que la volonté suit toujours né- » cessairement le dernier acte pratique de l'entendement. »

310. Il faut faire quelques remarques sur ce discours. Une connaissance bien claire du meilleur détermine la volonté, mais elle ne la nécessite point, à proprement parler. Il faut toujours distinguer entre le nécessaire et le certain ou l'infaillible, comme nous avons déjà remarqué plus d'une fois, et distinguer la nécessité métaphysique de la nécessité morale. Je crois aussi qu'il n'y a que la volonté de Dieu qui suive toujours le jugement de l'entendement; toutes les créatures intelligentes sont sujettes à quelques passions ou à des perceptions au moins qui ne consistent pas entièrement en ce que j'appelle idées *adéquates*. Et quoique ces passions tendent toujours au vrai bien dans les bienheureux, en vertu des lois de la nature et du système des choses préétablies par rapport à eux, ce n'est pas pourtant toujours en sorte qu'ils en aient une parfaite connaissance. Il en est d'eux comme de nous, qui n'entendons pas toujours la raison de nos instincts. Les anges et les bienheureux sont des créatures aussi bien que nous, où il y a toujours quelque perception confuse mêlée avec des connaissances distinctes. Suarès a dit quelque chose d'approchant à ce sujet. Il croit (*Traité de l'oraison*, liv. 1, ch. 11) que Dieu a réglé les choses par avance, en sorte que leurs prières, quand elles se font avec une volonté pleine, réussissent toujours : c'est un échantillon d'une harmonie préétablie. Quant à nous, outre le jugement de l'entendement, dont nous avons une connaissance expresse, il s'y mêle des perceptions confuses des sens qui font naître des passions et même des inclinations insensibles dont nous ne nous apercevons pas toujours. Ces mouvements traversent souvent le jugement de l'entendement pratique.

311. Et quant au parallèle entre le rapport de l'entendement au vrai et de la volonté au bien, il faut savoir qu'une perception claire et distincte d'une vérité contient en elle actuellement l'affirmation de cette vérité : ainsi l'entendement est nécessité par là. Mais,

quelque perception qu'on ait du bien, l'effort d'agir après le jugement, qui fait à mon avis l'essence de la volonté, en est distingué: ainsi, comme il faut du temps pour porter cet effort à son comble, il peut être suspendu et même changé par une nouvelle perception ou inclination qui vient à la traverse, qui en détourne l'esprit, et qui lui fait même faire quelquefois un jugement contraire. C'est ce qui fait que notre âme a tant de moyens de résister à la vérité qu'elle connaît, et qu'il y a un si grand trajet de l'esprit au cœur, surtout lorsque l'entendement ne procède en bonne partie que par des pensées sourdes, peu capables de toucher, comme je l'ai expliqué ailleurs. Ainsi la liaison entre le jugement et la volonté n'est pas si nécessaire qu'on pourrait penser.

312. M. Bayle poursuit fort bien, p. 221 : « Déjà ce ne peut pas » être un défaut dans l'âme de l'homme que de n'avoir point la liberté » d'indifférence quant au bien en général; ce serait plutôt un dés- » ordre, une imperfection extravagante, si l'on pouvait dire véri- » tablement : Peu m'importe d'être heureux ou malheureux ; je n'ai » pas plus de détermination à aimer le bien qu'à le haïr, je puis » faire également l'un et l'autre. Or, si c'est une qualité louable et » avantageuse que d'être déterminé quant au bien en général, ce ne » peut pas être un défaut que de se trouver nécessité quant à chaque » bien particulier reconnu manifestement pour notre bien. Il semble » même que ce soit une conséquence nécessaire que si l'âme n'a » point de liberté d'indifférence quant au bien général, elle n'en » ait point quant aux biens particuliers, pendant qu'elle juge con- » tradictoirement que ce sont des biens pour elle. Que penserions- » nous d'une âme qui, ayant formé ce jugement-là, se vanterait » avec raison d'avoir la force de ne pas aimer ces biens et même » de les haïr, et qui dirait : Je connais clairement que ce sont des » biens pour moi, j'ai toutes les lumières nécessaires sur ce point- » là ; cependant je ne veux point les aimer, je veux les haïr; mon » parti est pris, je l'exécute; ce n'est pas qu'aucune raison (c'est-à- » dire quelque autre raison que celle qui est fondée sur *tel est mon* » *bon plaisir*) m'y engage, mais il me plaît d'en user ainsi : que » penserions-nous, dis-je, d'une telle âme? Ne la trouverions-nous » pas plus imparfaite et plus malheureuse que si elle n'avait pas » cette liberté d'indifférence?

313. » Non-seulement la doctrine qui soumet la volonté aux

» derniers actes de l'entendement donne une idée plus avantageuse » de l'état de l'âme, mais elle montre aussi qu'il est plus facile de » conduire l'homme au bonheur par ce chemin-là que par celui de » l'indifférence, car il suffira de lui éclairer l'esprit sur ses vérita- » bles intérêts, et tout aussitôt sa volonté se conformera aux juge- » ments que la raison aura prononcés. Mais s'il a une liberté indé- » pendante de la raison et de la qualité des objets clairement » connus, il sera le plus indisciplinable de tous les animaux, et » l'on ne pourra jamais s'assurer de lui faire prendre le bon parti. » Tous les conseils, tous les raisonnements du monde pourront être » très-inutiles; vous lui éclairerez, vous lui convaincrez l'esprit, et » néanmoins sa volonté fera la fière et demeurera immobille comme » un rocher (Virgil., *Æn.*, lib. VI, v. 470).

Non magis incœpto vultum sermone moventur,
Quam si dura silex aut stet Marpesia cautes.

» Une quinte, un vain caprice la fera roidir contre toutes » sortes de raisons; il ne lui plaira pas d'aimer son bien clai- » rement connu, il lui plaira de le haïr. Trouvez-vous, monsieur, » qu'une telle faculté soit le plus riche présent que Dieu ait pu » faire à l'homme et l'instrument unique de notre bonheur? N'est- » ce pas plutôt un obstacle à notre félicité? Est-ce de quoi se glori- » fier que de pouvoir dire : J'ai méprisé tous les jugements de ma » raison et j'ai suivi une route toute différente, par le seul motif de » mon bon plaisir? De quels regrets ne serait-on pas déchiré en ce » cas-là, si la détermination qu'on aurait prise était dommageable? » Une telle liberté serait donc plus nuisible qu'utile aux hommes, » parce que l'entendement ne représenterait pas assez bien toute la » bonté des objets pour ôter à la volonté la force de la réjection. Il » vaudrait donc infiniment mieux à l'homme qu'il fût toujours né- » cessairement déterminé par le jugement de l'entendement, que de » permettre à la volonté de suspendre son action, car par ce moyen » il parviendrait plus facilement et plus certainement à son but. »

314. Je remarque encore sur ce discours qu'il est très-vrai qu'une liberté d'indifférence indéfinie, et qui fût sans aucune raison déterminante, serait aussi nuisible et même choquante qu'elle est impraticable et chimérique. L'homme qui voudrait en user ainsi,

ou faire au moins comme s'il agissait sans sujet, passerait à coup sûr pour un extravagant. Mais il est très-vrai aussi que la chose est impossible quand on la prend dans la rigueur de la supposition, et aussitôt qu'on en veut donner un exemple, on s'en écarte et on tombe dans le cas d'un homme qui ne se détermine pas sans sujet, mais qui se détermine plutôt par inclination ou par passion que par jugement. Car aussitôt que l'on dit : « Je méprise les jugements de » ma raison par le seul motif de mon bon plaisir, il me plaît d'en » user ainsi, » c'est autant que si l'on disait : Je préfère mon inclination à mon intérêt, mon plaisir à mon utilité.

315. C'est comme si quelque homme capricieux, s'imaginant qu'il lui est honteux de suivre l'avis de ses amis ou de ses serviteurs, préférait la satisfaction de les contredire à l'utilité qu'il pourrait retirer de leur conseil. Il peut pourtant arriver que, dans une affaire de peu de conséquence, un homme sage même agisse irrégulièrement et contre son intérêt, pour contrecarrer un autre qui le veut contraindre ou qui le veut gouverner, ou pour confondre ceux qui observent ses démarches. Il est bon même quelquefois d'imiter Brutus en cachant son esprit, et même de contrefaire l'insensé, comme fit David devant le roi des Philistins.

316. M. Bayle ajoute encore de bien belles choses, pour faire voir que d'agir contre le jugement de l'entendement serait une grande imperfection. Il observe, p. 225, que même selon les molinistes l'*entendement qui s'acquitte bien de son devoir marque ce qui est le meilleur*. Il introduit Dieu, ch. 91, p. 227, disant à nos premiers pères dans le jardin d'Éden : « Je vous ai donné ma connaissance, » la faculté de juger des choses, et un plein pouvoir de disposer de » vos volontés. Je vous donnerai des instructions et des ordres; » mais le franc arbitre que je vous ai communiqué est d'une telle » nature, que vous avez une force égale (selon les occasions) de » m'obéir et de me désobéir. On vous tentera ; si vous faites un bon » usage de votre liberté vous serez heureux, et si vous en faites un » mauvais usage vous serez malheureux. C'est à vous de voir si vous » voulez me demander comme une nouvelle grâce, ou que je vous » permette d'abuser de votre liberté, lorsque vous en formerez la » résolution, ou que je vous en empêche. Songez-y bien, je vous » donne vingt-quatre heures..... Ne comprenez-vous pas clairement » (ajoute M. Bayle) que leur raison, qui n'avait pas encore été ob-

» scurcie par le péché, leur eût fait conclure qu'il fallait demander
» à Dieu, comme le comble des faveurs dont il les avait honorés,
» de ne point permettre qu'ils se perdissent par le mauvais usage de
» leurs forces? Et ne faut-il pas avouer que si Adam, par un faux
» point d'honneur de se conduire lui-même, eût refusé une direction
» divine qui eût mis sa félicité à couvert, il aurait été l'original des
» Phaéton et des Icare? Il aurait été presque aussi impie que
» l'Ajax de Sophocle, qui voulait vaincre sans l'assistance des dieux,
» et qui disait que les plus poltrons feraient fuir leurs ennemis avec
» une telle assistance. »

317. M. Bayle fait voir aussi, chap. 80, qu'on ne se félicite pas moins, ou même qu'on s'applaudit davantage d'avoir été assisté d'en haut que d'être redevable de son bonheur à son choix; et si on se trouve bien d'avoir préféré un instinct tumultueux qui s'était élevé tout d'un coup à des raisons mûrement examinées, on en conçoit une joie extraordinaire, car on s'imagine ou que Dieu, ou que notre ange gardien, ou qu'un je ne sais quoi qu'on se représente sous le nom vague de fortune, nous a poussé à cela. En effet, Sylla et César se glorifiaient plus de leur fortune que de leur conduite. Les païens, et particulièrement les poëtes, Homère surtout, déterminaient leurs héros par l'impulsion divine. Le héros de l'Énéide ne marche que sous la direction d'un dieu. C'était un éloge très-fin de dire aux empereurs qu'ils vainquaient et par leurs troupes et par leurs dieux qu'ils prêtaient à leurs généraux : *Te copias, te consilium et tuos præbente divos*, dit Horace. Les généraux combattaient sous les auspices des empereurs, comme se reposant sur leur fortune, car les auspices n'appartenaient pas aux subalternes. On s'applaudit d'être favori du ciel; on s'estime davantage d'être heureux que d'être habile. Il n'y a point de gens qui se croient plus heureux que les mystiques, qui s'imaginent se tenir en repos, et que Dieu agit en eux.

318. De l'autre côté, comme M. Bayle ajoute, chap. 83, « un
» philosophe stoïcien, qui attache à tout une fatale nécessité, est
» aussi sensible qu'un autre homme au plaisir d'avoir bien choisi.
» Et tout homme de jugement trouvera que, bien loin de se plaire
» qu'on ait délibéré longtemps, et choisi enfin le parti le plus hon-
» nête, c'est une satisfaction incroyable que de se persuader que
» l'on est si affermi dans l'amour de la vertu, que sans résister le

» moins du monde on rejetterait une tentation. Un homme à qui » l'on propose de faire une action opposée à son devoir, à son hon- » neur et à sa conscience, et qui répond sur-le-champ qu'il est in- » capable d'un tel crime, et qui en effet ne s'en trouve point capa- » ble, est bien plus content de sa personne que s'il demandait du » temps pour y songer, et s'il se sentait irrésolu pendant quelques » heures quel parti prendre. On est bien fâché en plusieurs ren- » contres de ne se pouvoir déterminer entre deux partis, et l'on » serait bien aise que le conseil d'un bon ami, ou quelque secours » d'en haut, nous poussât à faire un bon choix. » Tout cela nous fait voir l'avantage qu'un jugement déterminé a sur cette indifférence vague qui nous laisse dans l'incertitude. Mais enfin nous avons assez prouvé qu'il n'y a que l'ignorance ou la passion qui puisse tenir en suspens, et que c'est pour cela que Dieu ne l'est jamais. Plus on approche de lui, plus la liberté est parfaite, et plus elle se détermine par le bien et par la raison. Et l'on préférera toujours le naturel de Caton, dont Velléius disait qu'il lui était impossible de faire une action malhonnête, à celui d'un homme qui sera capable de balancer.

319. Nous avons été bien aise de représenter et d'appuyer ces raisonnements de M. Bayle contre l'indifférence vague, tant pour éclaircir la matière que pour l'opposer à lui-même, et pour faire voir qu'il ne devait donc point se plaindre de la prétendue nécessité imposée à Dieu de choisir le mieux qu'il est possible. Car ou Dieu agira par indifférence vague et au hasard, ou bien il agira par caprice ou par quelque autre passion, ou enfin il doit agir par une inclination prévalente de la raison qui le porte au meilleur. Mais les passions, qui viennent de la perception confuse d'un bien apparent, ne sauraient avoir lieu en Dieu, et l'indifférence vague est quelque chose de chimérique. Il n'y a donc que la plus forte raison qui puisse régler le choix de Dieu. C'est une imperfection de notre liberté qui fait que nous pouvons choisir le mal au lieu du bien, un plus grand mal au lieu du moindre mal, le moindre bien au lieu du plus grand bien. Cela vient des apparences du bien et du mal qui nous trompent, au lieu que Dieu est toujours porté au vrai et au plus grand bien, c'est-à-dire au vrai bien absolument qu'il ne saurait manquer de connaître.

320. Cette fausse idée de la liberté, formée par ceux qui, non

contents de l'exempter, je ne dis pas de la contrainte, mais de la nécessité même, voudraient encore l'exempter de la certitude et de la détermination, c'est-à-dire de la raison et de la perfection, n'a pas laissé de plaire à quelques scolastiques, gens qui s'embarrassent souvent dans leurs subtilités, et prennent la paille des termes pour le grain des choses. Ils conçoivent quelque notion chimérique dont ils se figurent de tirer des utilités, et qu'ils tâchent de maintenir par des chicanes. La pleine indifférence est de cette nature ; l'accorder à la volonté, c'est lui donner un privilége semblable à celui que quelques cartésiens et quelques mystiques trouvent dans la nature divine, de pouvoir faire l'impossible, de pouvoir produire des absurdités, de pouvoir faire que deux propositions contradictoires soient vraies en même temps. Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. L'on suppose que Dieu ne donne pas cette détermination : elle n'a donc point de source dans l'âme, ni dans le corps, ni dans les circonstances, puisque tout est supposé indéterminé ; et la voilà pourtant qui paraît et qui existe, sans préparation, sans que rien s'y dispose, sans qu'un ange, sans que Dieu même puisse voir ou faire voir comment elle existe. C'est non-seulement sortir de rien, mais même c'est en sortir par soi-même. Cette doctrine introduit quelque chose d'aussi ridicule que la déclinaison des atomes d'Épicure dont nous avons déjà parlé, qui prétendait qu'un de ces petits corps allant en ligne droite se détournait tout d'un coup de son chemin sans aucun sujet, seulement parce que la volonté le commande. Et notez qu'il n'y a eu recours que pour sauver cette prétendue liberté de pleine indifférence, dont il paraît que la chimère a été bien ancienne, et l'on peut dire avec raison : *Chimæra chimæram parit.*

321. Voici comme M. Marchetti l'a exprimé dans sa jolie traduction de Lucrèce en vers italiens, à laquelle on n'a pas encore voulu laisser voir le jour, lib. 2 :

Ma ch'i principj poi non corran punto
Della lor dritta via, chi veder puote?
Si finalmente ogni lor moto sempre
Insieme s'aggruppa; et dall' antico
Sempre con ordin certo il nuovo nasce;

Ne tracciando i primi semi, fanno
Di moto un tal principio, il qual poi rompa
I decreti del fato; acciò non segua
L'una causa dell' altra in infinito;
Onde han questa, dich' io, del fato sciolta
Libera volontà, per cui ciascuno
Va dove più l'agrada? I moti ancora
Si declinan sovente, e non in tempo
Certo, ne certa region, ma solo
Quando e dove commanda il nostro arbitrio;
Poiche senz' alcun dubbio a queste cose
Dà sol principio il voler proprio, e quindi
Van poi scorrendo per le membra i moti.

Il est plaisant qu'un homme comme Épicure, après avoir écarté les dieux et toutes les substances incorporelles, a pu s'imaginer que la volonté, que lui-même compose d'atomes, a pu avoir un empire sur les atomes, et les détourner de leur chemin, sans qu'il soit possible de dire comment.

322. Carnéade, sans aller jusqu'aux atomes, a voulu trouver d'abord dans l'âme de l'homme la raison de la prétendue indifférence vague, prenant pour la raison de la chose cela même dont Épicure cherchait la raison. Carnéade n'y gagnait rien, sinon qu'il trompait plus aisément des gens peu attentifs, en transférant l'absurdité d'un sujet, où elle est un peu trop manifeste, à un autre sujet, où il est plus aisé d'embrouiller les choses, c'est-à-dire du corps sur l'âme, parce que la plupart des philosophes avaient des notions peu distinctes de la nature de l'âme. Épicure, qui la composait d'atomes, avait raison au moins de chercher l'origine de sa détermination dans ce qu'il croyait l'origine de l'âme même. C'est pourquoi Cicéron et M. Bayle ont eu tort de le tant blâmer, et d'épargner et même de louer Carnéade, qui n'est pas moins déraisonnable; et je ne comprends pas comment M. Bayle, qui était si clairvoyant, s'est laissé payer d'une absurdité déguisée, jusqu'à l'appeler le plus grand effort que l'esprit humain puisse faire sur ce sujet, comme si l'âme, qui est le siége de la raison, était plus capable que le corps d'agir sans être déterminée par quelque raison ou cause interne ou externe, ou comme si le grand principe, qui porte que rien ne se fait sans cause, ne regardait que le corps.

323. Il est vrai que la forme ou l'âme a cet avantage sur la matière, qu'elle est la source de l'action, ayant en soi le principe du mouvement ou du changement; en un mot, τὸ αὐτοκίνητον, comme Platon l'appelle; au lieu que la matière est seulement passive, et a besoin d'être poussée pour agir : *agitur ut agat*. Mais si l'âme est active par elle-même (comme elle l'est en effet), c'est pour cela même qu'elle n'est pas de soi absolument indifférente à l'action comme la matière, et qu'elle doit trouver en soi de quoi se déterminer. Et selon le système de l'harmonie préétablie, l'âme trouve en elle-même, et dans sa nature idéale antérieure à l'existence, les raisons de ses déterminations, réglées sur tout ce qui l'environnera. Par là elle était déterminée de toute éternité dans son état de pure possibilité à agir librement, comme elle fera dans le temps lorsqu'elle parviendra à l'existence.

324. M. Bayle remarque fort bien lui-même que la liberté d'indifférence, telle qu'il faut l'admettre, n'exclut point les inclinations et ne demande point l'équilibre. Il fait voir assez amplement (Rép. au provincial, chap. 139, p. 748 et suiv.) qu'on peut comparer l'âme à une balance, où les raisons et les inclinations tiennent lieu de poids. Et selon lui on peut expliquer ce qui se passe dans nos résolutions par l'hypothèse que la volonté de l'homme est comme une balance qui se tient en repos quand les poids de ses deux bassins sont égaux, et qui penche toujours ou d'un côté ou de l'autre selon que l'un des bassins est plus chargé. Une nouvelle raison fait un poids supérieur, une nouvelle idée rayonne plus vivement que la vieille, la crainte d'une grosse peine l'emporte sur quelque plaisir; quand deux passions se disputent le terrain, c'est toujours la plus forte qui demeure la maîtresse, à moins que l'autre ne soit aidée par la raison ou par quelque autre passion combinée. Lorsqu'on jette les marchandises pour se sauver, l'action que les écoles appellent mixte est volontaire et libre; et cependant l'amour de la vie l'emporte indubitablement sur l'amour du bien. Le chagrin vient du souvenir des biens qu'on perd ; et l'on a d'autant plus de peine à se déterminer, que les raisons opposées approchent plus de l'égalité, comme l'on voit que la balance se détermine plus promptement lorsqu'il y a une grande différence entre les poids.

325. Cependant, comme bien souvent il y a plusieurs partis à prendre, on pourrait, au lieu de la balance. comparer l'âme avec

une force qui fait effort en même temps de plusieurs côtés, mais qui n'agit que là où elle trouve le plus de facilité ou le moins de résistance. Par exemple, l'air étant comprimé trop fortement dans un récipient de verre, le cassera pour sortir. Il fait effort sur chaque partie, mais il se jette enfin sur la plus faible. C'est ainsi que les inclinations de l'âme vont sur tous les biens qui se présentent: ce sont des volontés antécédentes; mais la volonté conséquente, qui en est le résultat, se détermine vers ce qui touche le plus.

326. Cependant cette prévalence des inclinations n'empêche point que l'homme ne soit le maître chez lui, pouvu qu'il sache user de son pouvoir. Son empire est celui de la raison : il n'a qu'à se préparer de bonne heure pour s'opposer aux passions, et il sera capable d'arrêter l'impétuosité des plus furieuses. Supposons qu'Auguste, prêt à donner des ordres pour faire mourir Fabius Maximus, se serve à son ordinaire du conseil qu'un philosophe lui avait donné de réciter l'alphabet grec avant que de rien faire dans le mouvement de sa colère, cette réflexion sera capable de sauver la vie de Fabius et la gloire d'Auguste. Mais sans quelque réflexion heureuse dont on est redevable quelquefois à une bonté divine toute particulière, ou sans quelque adresse acquise par avance, comme celle d'Auguste, propre à nous faire faire les réflexions convenables en temps et lieu, la passion l'emportera sur la raison. Le cocher est le maître des chevaux, s'il les gouverne comme il doit et comme il peut ; mais il y a des occasions où il se néglige, et alors il faudra pour un temps abandonner les rênes :

Fertur equis auriga, nec audit currus habenas.

327. Il faut avouer qu'il y a toujours assez de pouvoir en nous sur notre volonté, mais on ne s'avise pas toujours de l'employer. Cela fait voir, comme nous l'avons remarqué plus d'une fois, que le pouvoir de l'âme sur ses inclinations est une puissance qui ne peut être exercée que d'une manière indirecte, à peu près comme Bellarmin voulait que les papes eussent droit sur le temporel des rois. A la vérité, les actions externes qui ne surpassent point nos forces dépendent absolument de notre volonté; mais nos volitions ne dépendent de la volonté que par certains détours adroits qui nous donnent moyen de suspendre nos résolutions ou de les changer. Nous sommes les maîtres chez nous, non pas comme Dieu l'est

dans le monde, qui n'a qu'à parler, mais comme un prince sage l'est dans ses Etats, ou comme un bon père de famille l'est dans son domestique. M. Bayle le prend autrement quelquefois, comme si c'était un pouvoir absolu indépendant des raisons et des moyens que nous devrions avoir chez nous pour nous vanter d'un franc arbitre. Mais Dieu même ne l'a point, et ne le doit point avoir dans ce sens par rapport à sa volonté; il ne peut point changer sa nature, ni agir autrement qu'avec ordre; et comment l'homme pourrait-il se transformer tout d'un coup? Je l'ai déjà dit, l'empire de Dieu, l'empire du sage, est celui de la raison. Il n'y a que Dieu cependant qui ait toujours les volontés les plus désirables, et par conséquent il n'a pas besoin du pouvoir de les changer.

328. Si l'âme est la maîtresse chez soi, dit M. Bayle, p. 753, elle n'a qu'à vouloir, et aussitôt ces chagrins et ces peines qui accompagnent la victoire sur les passions s'évanouiront. Pour cet effet, il suffirait, à son avis, de se donner de l'indifférence pour les objets des passions, p. 758. Pourquoi donc les hommes ne se donnent-il pas cette indifférence, dit-il, s'ils sont les maîtres chez eux? Mais cette objection est justement comme si je demandais pourquoi un père de famille ne se donne pas de l'or quand il en a besoin? Il en peut acquérir, mais par adresse, et non pas comme du temps des fées ou du roi Midas, par un simple commandement de la volonté ou par un attouchement. Il ne suffirait pas d'être le maître chez soi, il faudrait être le maître de toutes choses, pour se donner tout ce que l'on veut, car on ne trouve pas tout chez soi. En travaillant aussi sur soi, il faut faire comme en travaillant sur autre chose : il faut connaître la constitution et les qualités de son objet et y accommoder ses opérations. Ce n'est donc pas en un moment, et par un simple acte de la volonté, qu'on se corrige et qu'on acquiert une meilleure volonté.

329. Il est bon cependant de remarquer que les chagrins et les peines qui accompagnent la victoire sur les passions tournent en quelques-uns en plaisir, par le grand contentement qu'ils trouvent dans le sentiment vif de la force de leur esprit et de la grâce divine. Les ascétiques et les vrais mystiques en peuvent parler par expérience, et même un véritable philosophe en peut dire quelque chose. On peut parvenir à cet heureux état, et c'est un des

principaux moyens dont l'âme se peut servir pour affermir son empire.

330. Si les scotistes et les molinistes paraissent favoriser l'*indifférence vague* (ils le paraissent, dis-je, car je doute qu'ils le fassent tout de bon après l'avoir bien connue), les thomistes et les augustiniens sont pour la prédétermination; car il faut nécessairement l'un ou l'autre. Thomas d'Aquin est un auteur qui a coutume d'aller au solide; et le subtil Scot, cherchant à le contredire, obscurcit souvent les choses au lieu de les éclaircir. Les thomistes suivent ordinairement leur maître, et n'admettent point que l'âme se détermine sans qu'il y ait quelque prédétermination qui y contribue. Mais la prédétermination des nouveaux thomistes n'est peut-être pas justement celle dont on a besoin. Durand de St-Pourçain, qui faisait assez souvent bande à part, et qui a été contre le concours spécial de Dieu, n'a pas laissé d'être pour une certaine prédétermination, et il a cru que Dieu voyait dans l'état de l'âme et de ce qui l'environne la raison de ses déterminations.

331. Les anciens stoïciens ont été à peu près en cela du sentiment des thomistes; ils ont été en même temps pour la détermination et contre la nécessité, quoiqu'on leur ait imputé qu'ils rendaient tout nécessaire. Cicéron dit dans son livre *De fato* que Démocrite, Héraclite, Empédocles, Aristote, ont cru que le destin emportait une nécessité; que d'autres s'y sont opposés (il entend peut-être Épicure et les académiciens), et que Chrysippe a cherché un milieu. Je crois que Cicéron se trompe à l'égard d'Aristote, qui a fort bien reconnu la contingence et la liberté, et est allé même trop loin, en disant (par inadvertance, comme je crois) que les propositions sur les contingents futurs n'avaient point de vérité déterminée; en quoi il a été abandonné avec raison par la plupart des scolastiques. Cléanthe même, le maître de Chrysippe, quoiqu'il fût pour la vérité déterminée des événements futurs, en niait la nécessité. Si les scolastiques, si bien persuadés de cette détermination des futurs contingents (comme l'étaient par exemple les Pères de Coïmbre, auteurs d'un cours célèbre de philosophie), avaient vu la liaison des choses telle que le système de l'harmonie générale la fait connaître, ils auraient jugé qu'on ne saurait admettre la certitude préalable, ou la détermination de la futurition,

sans admettre une prédétermination de la chose dans ses causes et dans ses raisons.

332. Cicéron a tâché de nous expliquer le milieu de Chrysippe; mais Juste Lipse a remarqué dans sa philosophie stoïcienne que le passage de Cicéron était tronqué, et qu'Aulu-Gelle nous a conservé tout le raisonnement du philosophe stoïcien (Noct. att. lib. 6, c. 2). Le voici en abrégé : le destin est la connexion inévitable et éternelle de tous les événements. On y oppose qu'il s'ensuit que les actes de la volonté seraient nécessaires, et que les criminels, étant forcés au mal, ne doivent point être punis. Chrysippe répond que le mal vient de la première constitution des âmes, qui fait une partie de la suite fatale; que celles qui sont bien faites naturellement résistent mieux aux impressions des causes externes; mais que celles dont les défauts naturels n'avaient pas été corrigés par la discipline se laissaient pervertir. Puis il distingue, suivant Cicéron, entre les causes principales et les causes accessoires, et se sert de la comparaison d'un cylindre dont la volubilité et la vitesse ou la facilité dans le mouvement vient principalement de sa figure, au lieu qu'il serait retardé s'il était raboteux. Cependant il a besoin d'être poussé, comme l'âme a besoin d'être sollicitée par les objets des sens, et reçoit cette impression selon la constitution où elle se trouve.

333. Cicéron juge que Chrysippe s'embarrasse d'une telle manière, que bon gré mal gré il confirme la nécessité du destin. M. Bayle est à peu près du même sentiment (Dictionn., art. *Chrysippe*, lett. H). Il dit que ce philosophe ne se tire point du bourbier, puisque le cylindre est uni ou raboteux, selon que l'ouvrier l'a fait; et qu'ainsi Dieu, la providence, le destin, seront les causes du mal d'une manière qui le rendra nécessaire. Juste Lipse répond que, selon les stoïciens, le mal venait de la matière; c'est, à mon avis, comme s'il avait dit que la pierre sur laquelle l'ouvrier a travaillé était quelquefois trop grossière et trop inégale pour donner un bon cylindre. M. Bayle cite contre Chrysippe les fragments d'Onomaüs et de Diogénianus qu'Eusèbe nous a conservés dans la Préparation évangélique (lib. 6, c. 7, 8), et surtout il fait fond sur la réfutation de Plutarque dans son livre contre les stoïciens, rapportée artic. Pauliciens, let. G. Mais cette réfutation n'est pas grand'chose. Plutarque prétend qu'il vaudrait mieux ôter la puissance à Dieu

que de lui laisser permettre les maux; et il ne veut point admettre que le mal puisse servir à un plus grand bien. Au lieu que nous avons déjà fait voir que Dieu ne laisse pas d'être tout-puissant, quoiqu'il ne puisse point faire mieux que de produire le meilleur, lequel contient la permission du mal; et nous avons montré plus d'une fois que ce qui est un inconvénient dans une partie prise à part peut servir à la perfection du tout.

334. Chrysippe en avait déjà remarqué quelque chose, non-seulement dans son IVe livre de la Providence chez Aulu-Gelle (lib. 6, c. 1), où il prétend que le mal sert à faire connaître le bien, raison qui n'est pas suffisante ici, mais encore mieux quand il se sert de la comparaison d'une pièce de théâtre, dans son second livre de la Nature, comme Plutarque le rapporte lui-même, disant qu'il y a quelquefois des endroits dans une comédie qui ne valent rien par eux-mêmes et qui ne laissent pas de donner de la grâce à tout le poëme. Il appelle ces endroits des épigrammes ou inscriptions. Nous ne connaissons pas assez la nature de l'ancienne comédie pour bien entendre ce passage de Chrysippe; mais, puisque Plutarque demeure d'accord du fait, il y a lieu de croire que cette comparaison n'était pas mauvaise. Plutarque répond premièrement que le monde n'est pas comme une pièce de récréation; mais c'est mal répondre : la comparaison consiste seulement dans ce point qu'une mauvaise partie peut rendre le tout meilleur. Il répond en second lieu que ce mauvais endroit n'est qu'une petite partie de la comédie, au lieu que la vie humaine fourmille de maux. Cette réponse ne vaut rien non plus; car il devait considérer que ce que nous connaissons est aussi une très-petite partie de l'univers.

335. Mais revenons au cylindre de Chrysippe. Il a raison de dire que le vice vient de la constitution originaire de quelques esprits. On lui objecte que Dieu les a formés, et il ne pouvait répliquer que par l'imperfection de la matière, qui ne permettait pas à Dieu de mieux faire. Cette réplique ne vaut rien, car la matière en elle-même est indifférente pour toutes les formes, et Dieu l'a faite. Le mal vient plutôt des formes mêmes, mais abstraites, c'est-à-dire des idées que Dieu n'a point produites par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et les figures, et non plus, en un mot, que toutes les essences possibles qu'on doit tenir pour éternelles et nécessaires; car elles se trouvent dans la région idéale des possibles,

c'est-à-dire dans l'entendement divin. Dieu n'est donc point auteur des essences en tant qu'elles ne sont que des possibilités; mais il n'y a rien d'actuel à quoi il n'ait décerné et donné l'existence; et il a permis le mal, parce qu'il est enveloppé dans le meilleur plan qui se trouve dans la région des possibles, que la sagesse suprême ne pouvait manquer de choisir. C'est cette notion qui satisfait en même temps à la sagesse, à la puissance et à la bonté de Dieu, et ne laisse pas de donner lieu à l'entrée du mal. Dieu donne de la perfection aux créatures autant que l'univers en peut recevoir. On pousse le cylindre, mais ce qu'il a de raboteux dans sa figure donne des bornes à la promptitude de son mouvement. Cette comparaison de Chrysippe n'est pas différente de la nôtre, qui était prise d'un bateau chargé que le courant de la rivière fait aller, mais d'autant plus lentement que la charge est plus grande. Ces comparaisons tendent au même but; et cela fait voir que si nous étions assez informés des sentiments des anciens philosophes, nous y trouverions plus de raison qu'on ne croit.

336. M. Bayle loue lui-même le passage de Chrysippe (artic. *Chrysippe*, lett. T) qu'Aulu-Gelle rapporte au même endroit où ce philosophe prétend que le mal est venu par concomitance. Cela s'éclaircit aussi par notre système; car nous avons montré que le mal que Dieu a permis n'était pas un objet de sa volonté comme fin ou comme moyen, mais seulement comme condition, puisqu'il devait être enveloppé dans le meilleur. Cependant il faut avouer que le cylindre de Chrysippe ne satisfait point à l'objection de la nécessité. Il fallait ajouter premièrement que c'est par le choix libre de Dieu que quelques-uns des possibles existent; et, secondement, que les créatures raisonnables agissent librement aussi, suivant leur nature originelle qui se trouvait déjà dans les idées éternelles, et enfin que le motif du bien incline la volonté sans la nécessiter.

337. L'avantage de la liberté qui est dans la créature est sans doute éminemment en Dieu; mais cela se doit entendre autant qu'il est véritablement un avantage et autant qu'il ne présuppose point une imperfection; car de pouvoir se tromper et s'égarer est un désavantage, et d'avoir un empire sur les passions est un avantage, à la vérité, mais qui présuppose une imperfection, savoir la passion même, dont Dieu est incapable. Scot a eu raison de dire que si Dieu n'était point libre et exempt de la nécessité, aucune

créature ne le serait. Mais Dieu est incapable d'être indéterminé en quoi que ce soit : il ne saurait ignorer, il ne saurait douter, il ne saurait suspendre son jugement ; sa volonté est toujours arrêtée, et elle ne le saurait être que par le meilleur. Dieu ne saurait jamais avoir une volonté particulière primitive, c'est-à-dire indépendante des lois ou des volontés générales ; elle serait déraisonnable. Il ne saurait se déterminer sur Adam, sur Pierre, sur Judas, sur aucun individu, sans qu'il y eût une raison de cette détermination, et cette raison mène nécessairement à quelque énonciation générale. Le sage agit toujours par *principes ;* il agit toujours par *règles*, et jamais par *exceptions*, que lorsque les règles concourent entre elles par des tendances contraires où la plus forte l'emporte ; autrement, ou elles s'empêcheront mutuellement, ou il en résultera quelque troisième parti ; et dans tous ces cas une règle sert d'exception à l'autre, sans qu'il y ait jamais d'*exceptions originales* auprès de celui qui agit toujours régulièrement.

338. S'il y a des gens qui croient que l'élection et la réprobation se font du côté de Dieu par un pouvoir absolu despotique, non-seulement sans aucune raison qui paraisse, mais véritablement sans aucune raison même cachée, ils soutiennent un sentiment qui détruit également la nature des choses et les perfections divines. Un tel décret *absolument absolu*, pour parler ainsi, serait sans doute insupportable ; mais Luther et Calvin en ont été bien éloignés : le premier espère que la vie future nous fera comprendre les justes raisons du choix de Dieu, et le second proteste expressément que ces raisons sont justes et saintes, quoiqu'elles nous soient inconnues. Nous avons déjà cité pour cela le traité de Calvin de la prédestination, dont voici les propres paroles : « Dieu, avant la chute » d'Adam, avait délibéré ce qu'il avait à faire, et ce pour des » causes qui nous sont cachées... Il reste donc qu'il y ait eu de » justes causes pour réprouver une partie des hommes, mais à » nous inconnues. »

339. Cette vérité que tout ce que Dieu a fait est raisonnable et ne saurait être mieux fait frappe d'abord tout homme de bon sens, et extorque, pour ainsi dire, son approbation. Et cependant c'est une fatalité aux philosophes les plus subtils d'aller choquer quelquefois sans y penser, dans le progrès et dans la chaleur des disputes, les premiers principes du bon sens, enveloppés sous des

termes qui les font méconnaître. Nous avons vu ci-dessus comme l'excellent M. Bayle, avec toute sa pénétration, n'a pas laissé de combattre ce principe que nous venons de marquer, et qui est une suite certaine de la perfection suprême de Dieu : il a cru défendre par là la cause de Dieu et l'exempter d'une nécessité imaginaire en lui laissant la liberté de choisir entre plusieurs biens le moindre. On a déjà parlé de M. Diroys et d'autres qui ont donné aussi dans cette étrange opinion qui n'est que trop suivie. Ceux qui la soutiennent ne remarquent pas que c'est vouloir conserver, ou plutôt donner à Dieu une fausse liberté, qui est la liberté d'agir déraisonnablement. C'est rendre ses ouvrages sujets à la correction, et nous mettre dans l'impossibilité de dire ou même d'espérer qu'on puisse dire quelque chose de raisonnable sur la permission du mal.

340. Ce travers a fait beaucoup de tort aux raisonnements de M. Bayle et lui a ôté le moyen de sortir de bien des embarras. Cela paraît encore par rapport aux lois du règne de la nature : il les croit arbitraires et indifférentes, et il objecte que Dieu eût pu mieux parvenir à son but dans le règne de la grâce, s'il ne se fût point attaché à ces lois, s'il se fût dispensé plus souvent de les suivre, ou même s'il en avait fait d'autres. Il le croyait surtout à l'égard de la loi de l'union de l'âme et du corps; car il est persuadé, avec les cartésiens modernes, que les idées des qualités sensibles que Dieu donne, selon eux, à l'âme à l'occasion des mouvements du corps, n'ont rien qui représente ces mouvements ou qui leur ressemble; de sorte qu'il était purement arbitraire que Dieu nous donnât les idées de la chaleur, du froid, de la lumière, et autres que nous expérimentons, ou qu'il nous en donnât de tout autres à cette même occasion. J'ai été étonné bien souvent que de si habiles gens aient été capables de goûter des sentiments si peu philosophiques et si contraires aux maximes fondamentales de la raison; car rien ne marque mieux l'imperfection d'une philosophie que la nécessité où le philosophe se trouve d'avouer qu'il se passe quelque chose, suivant son système, dont il n'y a aucune raison, et cela vaut bien la déclinaison des atomes d'Épicure. Soit que Dieu ou que la nature opère, l'opération aura toujours ses raisons. Dans les opérations de la nature, ces raisons dépendront ou des vérités nécessaires, ou des lois que Dieu a trouvées les plus raison-

nables ; et dans les opérations de Dieu, elles dépendront du choix de la suprême raison qui le fait agir.

341. M. Régis, célèbre cartésien, avait soutenu dans sa Métaphysique (part. 2, liv. 2, c. 29) que les facultés que Dieu a données à l'homme sont les plus excellentes dont il ait été capable suivant l'ordre général de la nature. « A ne considérer, dit-il, que » la puissance de Dieu et la nature de l'homme en elles-mêmes, il » est très-facile de concevoir que Dieu a pu rendre l'homme plus » parfait ; mais si l'on veut considérer l'homme, non en lui-même » et séparément du reste des créatures, mais comme un membre de » l'univers et une partie qui est soumise aux lois générales des » mouvements, on sera obligé de reconnaître que l'homme est aussi » parfait qu'il l'a pu être. Il ajoute que nous ne concevons pas que » Dieu ait pu employer aucun autre moyen plus propre que la dou- » leur pour conserver notre corps. » M. Régis a raison en général de dire que Dieu ne saurait mieux faire qu'il a fait par rapport au tout. Et quoiqu'il y ait apparemment en quelques endroits de l'univers des animaux raisonnables plus parfaits que l'homme, l'on peut dire que Dieu a eu raison de créer toute sorte d'espèces les unes plus parfaites que les autres. Il n'est peut-être point impossible qu'il y ait quelque part une espèce d'animaux fort ressemblants à l'homme qui soient plus parfaits que nous. Il se peut même que le genre humain parvienne avec le temps à une plus grande perfection que celle que nous pouvons nous imaginer présentement. Ainsi les lois du mouvement n'empêchent point que l'homme ne soit plus parfait; mais la place que Dieu a assignée à l'homme dans l'espace et dans le temps borne les perfections qu'il a pu recevoir.

342. Je doute aussi, avec M. Bayle, que la douleur soit nécessaire pour avertir les hommes du péril. Mais cet auteur le pousse trop loin (Rép. au provinc., chap. 77, t. 2, p. 104). Il semble croire qu'un sentiment de plaisir pouvait avoir le même effet, et que pour empêcher un enfant de s'approcher trop près du feu, Dieu pouvait lui donner des idées de plaisir à mesure de son éloignement. Cet expédient ne paraît pas bien praticable à l'égard de tous les maux, si ce n'est par miracle : il est plus dans l'ordre que ce qui causerait un mal, s'il était trop proche, cause quelque pressentiment du mal

lorsqu'il l'est un peu moins. Cependant j'avoue que ce pressentiment pourra être quelque chose de moins que la douleur, et ordinairement il en est ainsi. De sorte qu'il paraît en effet que la douleur n'est point nécessaire pour faire éviter le péril présent ; elle a coutume de servir plutôt de châtiment de ce qu'on s'est engagé effectivement dans le mal, et d'admonition de n'y pas retomber une autre fois. Il y a aussi beaucoup de maux dolorifiques qu'il ne dépend pas de nous d'éviter ; et comme une solution de la continuité de notre corps est une suite de beaucoup d'accidents qui nous peuvent arriver, il était naturel que cette imperfection du corps fût représentée par quelque sentiment d'imperfection dans l'âme. Cependant je ne voudrais pas répondre qu'il n'y eût des animaux dans l'univers dont la structure fût assez artificieuse pour faire accompagner cette solution d'un sentiment indifférent, comme lorsqu'on coupe un membre gangrené, ou même d'un sentiment de plaisir, comme si l'on ne faisait que se gratter, parce que l'imperfection qui accompagne la solution du corps pourrait donner lieu au sentiment d'une perfection plus grande qui était suspendue ou arrêtée par la continuité qu'on fait cesser, et, à cet égard, le corps serait comme une prison.

343. Rien n'empêche aussi qu'il n'y ait des animaux dans l'univers semblables à celui que Cyrano de Bergerac rencontra dans le soleil ; le corps de cet animal étant une manière de fluide composé d'une infinité de petits animaux capables de se ranger suivant les désirs du grand animal, qui par ce moyen se transformait en un moment comme bon lui semblait, et la solution de la continuité lui nuisait aussi peu qu'un coup de rame est capable de nuire à la mer. Mais enfin ces animaux ne sont pas des hommes, ils ne sont pas dans notre globe au siècle où nous sommes, et le plan de Dieu ne l'a point laissé manquer ici-bas d'un animal raisonnable revêtu de chair et d'os dont la structure porte qu'il soit susceptible de la douleur.

344. Mais M. Bayle s'y oppose encore par un autre principe : c'est celui que j'ai déjà touché. Il semble qu'il croie que les idées que l'âme conçoit par rapport aux sentiments du corps sont arbitraires. Ainsi Dieu pouvait faire que la solution de continuité nous donnât du plaisir. Il veut même que les lois du mouvement sont entièrement arbitraires. « Je voudrais savoir, dit-il, ch. 166, t. 3,

» p. 1080, si Dieu a établi par un acte de sa liberté d'indifférence
» les lois générales de la communication des mouvements et les lois
» particulières de l'union de l'âme humaine avec un corps orga-
» nisé? En ce cas, il pouvait établir de tout autres lois et adopter
» un système dont les suites n'enfermassent ni le mal moral ni le
» mal physique. Mais, si l'on répond que Dieu a été nécessité par
» la souveraine sagesse à établir les lois qu'il a établies, voilà le
» *fatum* des stoïciens à pur et à plein. La sagesse aura marqué un
» chemin à Dieu dont il lui aura été aussi impossible de s'écarter
» que de se détruire soi-même. » Cette objection a été assez détruite : ce n'est qu'une nécessité morale, et c'est toujours une heureuse nécessité d'être obligé d'agir suivant les règles de la parfaite sagesse.

345. D'ailleurs il me paraît que la raison qui fait croire à plusieurs que les lois du mouvement sont arbitraires vient de ce que peu de gens les ont bien examinées. L'on sait à présent que M. Descartes s'est fort trompé en les établissant. J'ai fait voir d'une manière démonstrative que la conservation de la même quantité de mouvement ne saurait avoir lieu ; mais je trouve qu'il se conserve la même quantité de la force, tant absolue que directive et que respective, totale et partiale. Mes principes, qui portent cette matière où elle peut aller, n'ont pas encore été publiés entièrement, mais j'en ai fait part à dés amis très-capables d'en juger qui les ont fort goûtés et ont converti quelques autres personnes d'un savoir et d'un mérite reconnus. J'ai découvert en même temps que les lois du mouvement qui se trouvent effectivement dans la nature, et sont vérifiées par les expériences, ne sont pas à la vérité absolument démontrables, comme serait une proposition géométrique, mais il ne faut pas aussi qu'elles le soient. Elles ne naissent pas entièrement du principe de la nécessité, mais elles naissent du principe de la perfection et de l'ordre; elles sont un effet du choix et de la sagesse de Dieu. Je puis démontrer ces lois de plusieurs manières, mais il faut toujours supposer quelque chose qui n'est pas d'une nécessité absolument géométrique. De sorte que ces belles lois sont une preuve merveilleuse d'un être intelligent et libre, contre le système de la nécessité absolue et brute de Straton ou de Spinosa.

346. J'ai trouvé qu'on peut rendre raison de ces lois en suppo-

sant que l'effet est égal en force à sa cause, ou, ce qui est toujours la même chose, que la même force se conserve toujours; mais cet axiome d'une philosophie supérieure ne saurait être démontré géométriquement. On peut encore employer d'autres principes de pareille nature : par exemple, ce principe que l'action est toujours égale à la réaction, lequel suppose dans les choses une répugnance au changement externe, et ne saurait être tiré ni de l'étendue ni de l'impénétrabilité; et cet autre principe qu'un mouvement simple a les mêmes propriétés que pourrait avoir un mouvement composé qui produirait les mêmes phénomènes de translation. Ces suppositions sont très-plausibles, et réussissent heureusement pour expliquer les lois du mouvement; il n'y a rien de si convenable, d'autant plus qu'elles se rencontrent ensemble; mais on n'y trouve aucune nécessité absolue qui nous force de les admettre, comme on est forcé d'admettre les règles de la logique, de l'arithmétique et de la géométrie.

347. Il semble, en considérant l'indifférence de la matière au mouvement et au repos, que le plus grand corps en repos pourrait être emporté sans aucune résistance par le moindre corps qui serait en mouvement; auquel cas il y aurait action sans réaction et un effet plus grand que sa cause. Il n'y a aussi nulle nécessité de dire, du mouvement d'une boule qui court librement sur un plan horizontal uni avec un certain degré de vitesse appelé A, que ce mouvement doit avoir les propriétés de celui qu'elle aurait, si elle allait moins vite dans un bateau mû lui-même du même côté avec le reste de la vitesse, pour faire que le globe regardé du rivage avançât avec le même degré A. Car, quoique la même apparence de vitesse et de direction résulte par ce moyen du bateau, ce n'est pas que ce soit la même chose. Cependant il se trouve que les effets des concours des globes dans le bateau, dont le mouvement en chacun à part, joint à celui du bateau, donne l'apparence de ce qui se fait hors du bateau, donnent aussi l'apparence des effets que ces mêmes globes concourants feraient hors du bateau. Ce qui est beau, mais on ne voit point qu'il soit absolument nécessaire. Un mouvement dans les deux côtés du triangle rectangle compose un mouvement dans l'hypoténuse; mais il ne s'ensuit point qu'un globe mû dans l'hypoténuse doive faire l'effet de deux globes de grandeur mus dans les deux côtés : cependant cela se trouve

véritable. Il n'y a rien de si convenable que cet événement, et Dieu a choisi des lois qui le produisent; mais on n'y voit aucune nécessité géométrique. Cependant c'est ce défaut même de la nécessité qui révèle la beauté des lois que Dieu a choisies, où plusieurs beaux axiomes se trouvent réunis sans qu'on puisse dire lequel y est le plus primitif.

348. J'ai encore fait voir qu'il s'y observe cette belle *loi de la continuité*, que j'ai peut-être mise le premier en avant, et qui est une espèce de pierre de touche dont les règles de M. Descartes, du P. Fabry, du P. Pardies, du P. Malebranche et d'autres, ne sauraient soutenir l'épreuve : comme j'ai fait voir en partie autrefois dans les Nouvelles de la République des lettres de M. Bayle. En vertu de cette loi, il faut qu'on puisse considérer le repos comme un mouvement évanouissant après avoir été continuellement diminué; et de même l'égalité, comme une inégalité qui s'évanouit aussi, comme il arriverait par la diminution continuelle du plus grand de deux corps inégaux, pendant que le moindre garde sa grandeur; et il faut qu'ensuite de cette considération, la règle générale des corps inégaux ou des corps en mouvement soit applicable aux corps égaux, ou aux corps dont l'un est en repos, comme à un cas particulier de la règle; ce qui réussit dans les véritables lois des mouvements, et ne réussit point dans certaines lois inventées par M. Descartes et par quelques autres habiles gens, qui se trouvent déjà par cela seul mal concertées; de sorte qu'on peut prédire que l'expérience ne leur sera point favorable.

349. Ces considérations font bien voir que les lois de la nature qui règlent les mouvements ne sont ni tout à fait nécessaires, ni entièrement arbitraires. Le milieu qu'il y a à prendre est qu'elles sont un choix de la plus parfaite sagesse. Et ce grand exemple des lois du mouvement fait voir le plus clairement du monde combien il y a de différence entre ces trois cas, savoir : premièrement, une *nécessité absolue*, métaphysique ou géométrique, qu'on peut appeler aveugle, et qui ne dépend que des causes efficientes; en second lieu, une *nécessité morale*, qui vient du choix libre de la sagesse par rapport aux causes finales; et enfin, en troisième lieu, quelque chose d'arbitraire absolument, dépendant d'une indifférence d'équilibre qu'on se figure, mais qui ne saurait exister où il n'y a aucune

raison suffisante ni dans la cause efficiente ni dans la finale. Et par conséquent on a tort de confondre ou ce qui est *absolument nécessaire* avec ce qui est *déterminé par la raison du meilleur*, ou la *liberté qui se détermine par la raison* avec une *indifférence vague*.

350. C'est ce qui satisfait aussi justement à la difficulté de M. Bayle, qui craint que si Dieu est toujours déterminé, la nature se pourrait passer de lui et faire le même effet qui lui est attribué par la nécessité de l'ordre des choses. Cela serait vrai, si par exemple les lois du mouvement et tout le reste avait sa source dans une nécessité géométrique de causes efficientes; mais il se trouve que dans la dernière analyse on est obligé de recourir à quelque chose qui dépend des causes finales ou de la convenance. C'est aussi ce qui ruine le fondement le plus spécieux des naturalistes. Le docteur Jean-Joachim Becherus, médecin allemand, connu par des livres de chimie, avait fait une prière qui pensa lui faire des affaires. Elle commençait : *O sancta mater natura, æterne rerum ordo*. Et elle aboutissait à dire que cette nature lui devait pardonner ses défauts, puisqu'elle en était cause elle-même. Mais la nature des choses prises sans intelligence et sans choix n'a rien d'assez déterminant. M. Becher ne considérait pas assez qu'il faut que l'auteur des choses (*natura naturans*) soit bon et sage, et que nous pouvons être mauvais sans qu'il soit complice de nos méchancetés. Lorsqu'un méchant existe, il faut que Dieu ait trouvé dans la région des possibles l'idée d'un tel homme entrant dans la suite des choses, de laquelle le choix était demandé par la plus grande perfection de l'univers, et où les défauts et les péchés ne sont pas seulement châtiés, mais encore réparés avec avantage et contribuent au plus grand bien.

351. M. Bayle cependant a un peu trop étendu le choix libre de Dieu; et, parlant du péripatéticien Straton (Rép. au provincial, ch. 180, p. 1239, t. 3), qui soutenait que tout avait été produit par la nécessité d'une nature destituée d'intelligence, il veut que ce philosophe, étant interrogé pourquoi un arbre n'a point la force de former des os et des veines, aurait dû demander à son tour « pourquoi la matière a précisément trois dimensions, pourquoi » deux ne lui auraient point suffi, pourquoi elle n'en a pas quatre. » Si l'on avait répondu qu'il ne peut y avoir ni plus ni moins de

» trois dimensions, il eût demandé la cause de cette impossibilité. » Ces paroles font juger que M. Bayle a soupçonné que le nombre des dimensions de la matière dépendait du choix de Dieu, comme il a dépendu de lui de faire ou de ne point faire que les arbres produisissent des animaux. En effet, que savons-nous s'il n'y a point des globes planétaires ou des terres placées dans quelque endroit plus éloigné de l'univers, où la fable des bernacles d'Écosse (oiseaux qu'on disait naître des arbres) se trouve véritable, et s'il n'y a pas même des pays où l'on pourrait dire :

Populos umbrosa creavit
Fraxinus, et fœta viridis puer excidit alno?

Mais il n'en est pas ainsi des dimensions de la matière : le nombre ternaire est déterminé non pas par la raison du meilleur, mais par une nécessité géométrique : c'est parce que les géomètres ont pu démontrer qu'il n'y a que trois lignes droites perpendiculaires entre elles qui se puissent couper dans un même point. On ne pouvait rien choisir de plus propre à montrer la différence qu'il y a entre la nécessité morale qui fait le choix du sage, et la nécessité brute de Straton et des spinosistes qui refusent à Dieu l'entendement et la volonté, que de faire considérer la différence qu'il y a entre la raison des lois du mouvement et la raison du nombre ternaire des dimensions : la première consistant dans le choix du meilleur, et la seconde dans une nécessité géométrique et aveugle.

352. Après avoir parlé des lois des corps, c'est-à-dire des règles du mouvement, venons aux lois de l'union de l'âme et du corps, où M. Bayle pense encore trouver quelque indifférence vague, quelque chose d'absolument arbitraire. Voici comme il en parle dans sa Réponse aux Questions d'un provincial, ch. 84, p. 163, t. 2 : « C'est une question embarrassante, si les corps ont quelque » vertu naturelle de faire du mal ou du bien à l'âme de l'homme. » Si l'on répond que oui, l'on s'engage dans un furieux laby- » rinthe; car, puisque l'âme de l'homme est une substance imma- » térielle, il faudra dire que le mouvement local de certains corps » est une cause efficiente des pensées d'un esprit, ce qui est con- » traire aux notions les plus évidentes que la philosophie nous » donne. Si l'on répond que non, on sera contraint d'avouer que » l'influence de nos organes sur nos pensées ne dépend ni des qua-

» lités intérieures de la matière ni des lois du mouvement, mais » d'une institution arbitraire du créateur. Il faudra qu'on avoue » qu'il a dépendu absolument de la liberté de Dieu de lier telles » pensées de notre âme à telles et à telles modifications de notre » corps, après avoir même fixé toutes les lois de l'action des corps » les uns sur les autres. D'où il résulte qu'il n'y a dans l'univers » aucune portion de la matière dont le voisinage nous puisse nuire » qu'autant que Dieu le veut bien; et par conséquent que la terre » est aussi capable qu'un autre lieu d'être le séjour de l'homme » heureux... Enfin il est évident que, pour empêcher les mauvais » choix de la liberté, il n'est point besoin de transporter l'homme » hors de la terre. Dieu pourrait faire sur la terre, à l'égard de tous » les actes de la volonté, ce qu'il fait quant aux bonnes œuvres » des prédestinés, lorsqu'il en fixe l'événement, soit par des grâces » efficaces, soit par des grâces suffisantes, qui, sans faire nul pré- » judice à la liberté, sont toujours suivies du consentement de » l'âme. Il lui serait aussi aisé de produire sur la terre que dans » le ciel la détermination de nos âmes à un bon choix. »

353. Je demeure d'accord avec M. Bayle que Dieu pouvait mettre un tel ordre aux corps et aux âmes sur ce globe de la terre, soit par des voies naturelles, soit par des grâces extraordinaires, qu'il aurait été un paradis perpétuel et un avant-goût de l'état céleste des bienheureux; et rien n'empêche même qu'il n'y ait des terres plus heureuses que la nôtre; mais Dieu a eu de bonnes raisons pour vouloir que la nôtre soit telle qu'elle est. Cependant, pour prouver qu'un meilleur état eût été possible ici, M. Bayle n'avait point besoin de recourir au système des causes occasionnelles, tout plein de miracles et tout plein de suppositions dont les auteurs mêmes avouent qu'il n'y a aucune raison; ce sont deux défauts d'un système qui l'éloignent le plus de la véritable philosophie. Il y a lieu de s'étonner d'abord que M. Bayle ne s'est point souvenu du système de l'harmonie préétablie, qu'il avait examiné autrefois, et qui venait si à propos ici. Mais comme dans ce système tout est lié et harmonique, tout va par raisons, et rien n'est laissé en blanc ou à la téméraire discrétion de la pure et pleine indifférence, il semble que cela n'accommodait point M. Bayle, prévenu un peu ici de ces indifférences qu'il combattait pourtant si bien en d'autres occasions. Car il passait aisément du blanc au

noir, non pas dans une mauvaise intention ou contre sa conscience, mais parce qu'il n'y avait encore rien d'arrêté dans son esprit sur la question dont il s'agissait. Il s'accommodait de ce qui lui convenait pour contrecarrer l'adversaire qu'il avait en tête, son but n'étant que d'embarrasser les philosophes et faire voir la faiblesse de notre raison ; et je crois que jamais Arcésilas ni Carnéade n'ont soutenu le pour et le contre avec plus d'éloquence et plus d'esprit. Mais enfin il ne faut point douter pour douter, il faut que les doutes nous servent de planche pour parvenir à la vérité. C'est ce que je disais souvent à feu l'abbé Foucher, dont quelques échantillons font voir qu'il avait dessein de faire en faveur des académiciens ce que Lipse et Scioppius avaient fait pour les stoïciens, et M. Gassendi pour Épicure, et ce que M. Dacier a si bien commencé de faire pour Platon. Il ne faut point qu'on puisse reprocher aux vrais philosophes ce que le fameux Casaubon répondit à ceux qui lui montrèrent la salle de la Sorbonne, et lui dirent qu'on y avait disputé durant quelques siècles : *Qu'y a-t-on conclu?* leur dit-il.

354. M. Bayle poursuit, p. 166 : « Il est vrai que depuis que » les lois du mouvement ont été établies telles que nous les voyons » dans le monde, il faut de toute nécessité qu'un marteau qui » frappe une noix la casse, et qu'une pierre tombée sur le pied » d'un homme y cause quelque contusion ou quelque dérangement » des parties. Mais voilà tout ce qui peut suivre de l'action de » cette pierre sur le corps humain. Si vous voulez qu'outre cela » elle excite un sentiment de douleur, il faut supposer l'établisse- » ment d'un autre code que celui qui règle l'action et la réaction » des corps les uns sur les autres ; il faut, dis-je, recourir au sys- » tème particulier des lois de l'union de l'âme avec certains corps. » Or, comme ce système n'est point nécessairement lié avec l'autre, » l'indifférence de Dieu ne cesse point par rapport à l'un depuis le » choix qu'il a fait de l'autre. Il a donc combiné ces deux systèmes » avec une pleine liberté, comme deux choses qui ne s'entresui- » vaient point naturellement. C'est donc par un établissement arbi- » traire qu'il a ordonné que les blessures du corps excitassent de » la douleur dans l'âme, qui est unie à ce corps. Il n'a tenu donc » qu'à lui de choisir un autre système de l'union de l'âme et du » corps : il a donc pu en choisir un selon lequel les blessures

» n'excitassent que l'idée du remède et un désir vif, mais agréable, » de l'appliquer. Il a pu établir que tous les corps qui seraient » prêts à casser la tête d'un homme ou à lui percer le cœur exci- » tassent une vive idée du péril, et que cette idée fût cause que le » corps se transportât promptement hors de la portée du coup. » Tout cela se serait fait sans miracle, puisqu'il y aurait eu des » lois générales sur ce sujet. Le système que nous connaissons par » expérience nous apprend que la détermination du mouvement » de certains corps change en vertu de nos désirs. Il a donc été » possible qu'il se fît une combinaison entre nos désirs et le mou- » vement de certains corps, par laquelle les sucs nutritifs se modi- » fiassent de telle sorte que la bonne disposition de nos organes ne » fût jamais altérée. »

355. L'on voit que M. Bayle croit que tout ce qui se fait par des lois générales se fait sans miracle. Mais j'ai assez montré que si la loi n'est point fondée en raison, et ne sert pas à expliquer l'événement par la nature des choses, elle ne peut être exécutée que par miracle. Comme, par exemple, si Dieu avait ordonné que les corps dussent se mouvoir en ligne circulaire, il aurait eu besoin de miracles perpétuels ou du ministère des anges pour exécuter cet ordre ; car il est contraire à la nature du mouvement, où le corps quitte naturellement la ligne circulaire pour continuer dans la droite tangente, si rien ne le retient. Il ne suffit donc pas que Dieu ordonne simplement qu'une blessure excite un sentiment agréable, il faut trouver des moyens naturels pour cela. Le vrai moyen par lequel Dieu fait que l'âme a des sentiments de ce qui se passe dans le corps vient de la nature de l'âme, qui est représentative des corps, et faite en sorte par avance que les représentations qui naîtront en elle les unes des autres, par une suite naturelle de pensées, répondent au changement des corps.

356. La représentation a un rapport naturel à ce qui doit être représenté. Si Dieu faisait représenter la figure ronde d'un corps par l'idée d'un carré, ce serait une représentation peu convenable, car il y aurait des angles ou éminences dans la représentation, pendant que tout serait égal et uni dans l'original. La représentation supprime souvent quelque chose dans les objets quand elle est imparfaite, mais elle ne saurait rien ajouter, cela la rendrait non pas plus que parfaite, mais fausse; outre que la suppression n'est

jamais entière dans nos perceptions, et qu'il y a dans la représentation, en tant que confuse, plus que nous n'y voyons. Ainsi il y a lieu de juger que les idées de la chaleur, du froid, des couleurs, etc., ne font aussi que représenter les petits mouvements excités dans les organes lorsqu'on sent ces qualités, quoique la multitude et la petitesse de ces mouvements en empêche la représentation distincte. A peu près comme il arrive que nous ne discernons pas le bleu et le jaune qui entrent dans la représentation aussi bien que dans la composition du vert, lorsque le microscope fait voir que ce qui paraît vert est composé de parties jaunes et bleues.

357. Il est vrai que la même chose peut être représentée différemment, mais il doit toujours y avoir un rapport exact entre la représentation et la chose, et par conséquent entre les différentes représentations d'une même chose. Les projections de perspective, qui reviennent dans le cercle aux sections coniques, font voir qu'un même cercle peut être représenté par une ellipse, par une parabole et par une hyperbole, et même par un autre cercle et par une ligne droite et par un point. Rien ne paraît si différent ni si dissemblable que ces figures, et cependant il y a un rapport exact de chaque point à chaque point. Aussi faut-il avouer que chaque âme se représente l'univers suivant son point de vue, et par un rapport qui lui est propre; mais une parfaite harmonie y subsiste toujours. Et Dieu, voulant faire représenter la solution de continuité du corps par un sentiment agréable dans l'âme, n'aurait point manqué de faire que cette solution même eût servi à quelque perfection dans le corps, en lui donnant quelque dégagement nouveau, comme lorsqu'on est déchargé de quelque fardeau ou détaché de quelque lien. Mais ces sortes de corps organisés, quoique possibles, ne se trouvent point sur notre globe, qui manque sans doute d'une infinité d'inventions que Dieu peut avoir pratiquées ailleurs; cependant c'est assez qu'eu égard à la place que notre terre tient dans l'univers, on ne peut rien faire de mieux pour elle que ce que Dieu y fait. Il use le mieux qu'il est possible des lois de la nature qu'il a établies, et, comme M. Régis l'a reconnu aussi au même endroit, « les lois que Dieu a établies dans la nature sont » les plus excellentes qu'il est possible de concevoir. »

358. Joignons-y la remarque du Journal des Savants du 16 mars

1705, que M. Bayle a insérée dans le chap. 162 de la Réponse à un provincial, tom. 3, p. 1030. Il s'agit de l'extrait d'un livre moderne très-ingénieux de l'origine du mal, dont nous avons parlé ci-dessus. L'on dit : « que la solution générale, à l'égard du mal » physique, que ce livre donne, est qu'il faut regarder l'univers » comme un ouvrage composé de diverses pièces qui font un tout; » que, suivant les lois établies dans la nature, quelques parties ne » sauraient être mieux que d'autres ne fussent plus mal, et qu'il » n'en résultât un système entier moins parfait. Ce principe, dit-» on, est bon; mais, si l'on n'y ajoute rien, il ne paraît pas suffi-» sant. Pourquoi Dieu a-t-il établi des lois d'où naissent tant d'in-» convénients ? diront des philosophes un peu difficiles. N'en a-t-il » point pu établir d'autres qui ne fussent sujettes à aucuns dé-» fauts ? Et pour trancher plus net, d'où vient qu'il s'est prescrit » des lois ? que n'agit-il sans lois générales, selon toute sa puis-» sance et toute sa bonté ? L'auteur n'a pas poussé la difficulté » jusque-là : ce n'est pas qu'en démêlant ses idées on n'y trouvât » peut-être de quoi la résoudre; mais il n'y a rien là-dessus de » développé chez lui. »

359. Je m'imagine que l'habile auteur de cet extrait, lorsqu'il a cru qu'on pourrait résoudre la difficulté, a eu dans l'esprit quelque chose d'approchant en cela de mes principes; et s'il avait voulu s'expliquer dans cet endroit, il aurait répondu apparemment comme M. Régis : que les lois que Dieu a établies étaient les plus excellentes qu'on pouvait établir; et il aurait reconnu en même temps que Dieu ne pouvait manquer d'établir des lois et de suivre des règles, parce que les lois et les règles sont ce qui fait l'ordre et la beauté; qu'agir sans règles serait agir sans raison, et que c'est parce que Dieu a fait agir toute sa bonté, que l'exercice de sa toute-puissance a été conforme aux lois de la sagesse pour obtenir le plus de bien qu'il était possible d'atteindre; enfin, que l'existence de certains inconvénients particuliers qui nous frappent est une marque certaine que le meilleur plan ne permettait pas qu'on les évitât, et qu'ils servent à l'accomplissement du bien total, raisonnement dont M. Bayle demeure d'accord lui-même en plus d'un endroit.

360. Maintenant que nous avons assez fait voir que tout se fait par des raisons déterminées, il ne saurait y avoir plus aucune

difficulté sur ce fondement de la prescience de Dieu; car quoique ces déterminations ne nécessitent point, elles ne laissent pas d'être certaines et de faire prévoir ce qui arrivera. Il est vrai que Dieu voit tout d'un coup toute la suite de cet univers lorsqu'il le choisit, et qu'ainsi il n'a pas besoin de la liaison des effets avec les causes pour prévoir ces effets. Mais, sa sagesse lui faisant choisir une suite parfaitement bien liée, il ne peut manquer de voir une partie de la suite dans l'autre. C'est une des règles de mon système de l'harmonie générale que *le présent est gros de l'avenir*, et que celui qui voit tout voit dans ce qui est ce qui sera. Qui plus est, j'ai établi d'une manière démonstrative que Dieu voit dans chaque partie de l'univers l'univers tout entier, à cause de la parfaite connexion des choses. Il est infiniment plus pénétrant que Pythagore, qui jugea de la taille d'Hercule par la mesure du vestige de son pied. Il ne faut donc point douter que les effets ne s'ensuivent de leurs causes d'une manière déterminée, nonobstant la contingence et même la liberté, qui ne laissent pas de subsister avec la certitude ou détermination.

361. Durand de Saint-Porcien, entre autres, l'a fort bien remarqué, lorsqu'il dit que les futurs contingents se voient d'une manière déterminée dans leurs causes, et que Dieu, qui sait tout, voyant tout ce qui pourra inviter ou rebuter la volonté, verra là-dedans le parti qu'elle prendra. Je pourrais alléguer beaucoup d'autres auteurs qui ont dit la même chose, et la raison ne permet pas qu'on en puisse juger autrement. M. Jaquelot insinue aussi, Conform., p. 318, seqq., comme M. Bayle le remarque, Rép. au provincial, ch. 142, tom. 3, p. 796, que les dispositions du cœur humain et celles des circonstances font connaître à Dieu infailliblement le choix que l'homme fera. M. Bayle ajoute que quelques molinistes le disent aussi, et renvoie à ceux qui sont rapportés dans le *Suavis concordia* de Pierre de Saint-Joseph, feuillant, pag. 579, 580.

362. Ceux qui ont confondu cette détermination avec la nécessité ont forgé des monstres pour les combattre. Pour éviter une chose raisonnable qu'ils avaient masquée d'une figure hideuse, ils sont tombés dans de grandes absurdités. Crainte d'être obligés d'admettre une nécessité imaginaire, ou du moins autre que celle dont il s'agit, ils ont admis quelque chose qui arrive sans qu'il y

en ait aucune cause ni aucune raison; ce qui est équivalent à la déclinaison ridicule des atomes, qu'Épicure faisait arriver sans aucun sujet. Cicéron, dans son livre de la divination, a fort bien vu que si la cause pouvait produire un effet pour lequel elle fût entièrement indifférente, il y aurait un vrai hasard, une fortune réelle, un cas fortuit effectif, c'est-à-dire qui le serait non-seulement par rapport à nous et à notre ignorance, suivant laquelle on peut dire :

Sed te
Nos facimus, Fortuna, deam, cœloque locamus,

mais même par rapport à Dieu et à la nature des choses, et par conséquent il serait impossible de prévoir les événements en jugeant de l'avenir par le passé. Il dit encore fort bien au même endroit : « *Quid potest provideri, quidquam futurum esse, quod neque* » *causam habet ullam, neque notam, cur futurum sit?* » Et un peu après : « *Nihil est tam contrarium rationi et constantiæ,* » *quam fortuna; ut mihi ne in deum quidem cadere videatur,* » *ut sciat quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe* » *illud eveniet; sin certe eveniet, nulla fortuna est :* » Si le futur est certain, il n'y a point de fortune. Mais il ajoute fort mal : « *Est autem fortuna; rerum igitur fortuitarum nulla præ-* » *sensio est :* » Il y a une fortune; donc les événements futurs ne sauraient être prévus. Il devait conclure plutôt que, les événements étant prédéterminés et prévus, il n'y a point de fortune. Mais il parlait alors contre les stoïciens, sous la personne d'un académicien.

363. Les stoïciens tiraient déjà des décrets de Dieu la prévision des événements; car, comme Cicéron dit dans le même livre : « *Sequitur porro nihil deos ignorare, quod omnia ab iis sint* » *constituta.* » Et suivant mon système, Dieu, ayant vu le monde possible qu'il a résolu de créer, y a tout prévu : de sorte qu'on peut dire que la science divine de vision ne diffère point de la science de simple intelligence qu'en ce qu'elle ajoute à la première la connaissance du décret effectif de choisir cette suite des choses que la simple intelligence faisait déjà connaître, mais seulement comme possible; et ce décret fait maintenant l'univers actuel.

364. Ainsi les sociniens ne sauraient être excusables de refuser

à Dieu la science certaine des choses futures, et surtout des résolutions futures d'une créature libre. Car, quand même ils se seraient imaginé qu'il y a une liberté de pleine indifférence, en sorte que la volonté puisse choisir sans sujet, et qu'ainsi cet effet ne pourrait point être vu dans sa cause (ce qui est une grande absurdité), ils devaient toujours considérer que Dieu avait pu prévoir cet événement dans l'idée du monde possible qu'il a résolu de créer. Mais l'idée qu'ils ont de Dieu est indigne de l'auteur des choses, et répond peu à l'habileté et à l'esprit que les écrivains de ce parti font souvent paraître en quelques discussions particulières. L'auteur du Tableau du socinianisme n'a pas tout à fait tort de dire que le dieu des sociniens serait ignorant, impuissant comme le dieu d'Épicure, démonté chaque jour par les événements, vivant au jour la journée, s'il ne sait que par conjecture ce que les hommes voudront.

365. Toute la difficulté n'est donc venue ici que d'une fausse idée de la contingence et de la liberté, qu'on croyait avoir besoin d'une indifférence pleine ou d'équilibre : chose imaginaire, dont il n'y a ni idée ni exemple, et il n'y en saurait jamais avoir. Apparemment M. Descartes en avait été imbu dans sa jeunesse dans le collége de La Flèche : c'est ce qui lui a fait dire (1re part. de ses Principes, art. 41) : « Notre pensée est finie, et la science et toute-» puissance de Dieu, par laquelle il a non-seulement connu de » toute éternité tout ce qui est ou qui peut être, mais aussi l'a voulu, » est infinie; ce qui fait que nous avons bien assez d'intelligence » pour connaître clairement et distinctement que cette puissance et » cette science est en Dieu, mais que nous n'en avons pas assez » pour comprendre tellement leur étendue que nous puissions savoir » comment elles laissent les actions des hommes entièrement libres » et indéterminées. » La suite a déjà été rapportée ci-dessus. *Entièrement libres*, cela va bien; mais on gâte tout en ajoutant *entièrement indéterminées*. On n'a point besoin de science infinie pour voir que la prescience et la providence de Dieu laissent la liberté à nos actions, puisque Dieu les a prévues dans ses idées, telles qu'elles sont, c'est-à-dire libres. Et quoique Laurent Valle, dans son Dialogue contre Boëce, dont nous rapporterons tantôt le précis, qui entreprend fort bien de concilier la liberté avec la prescience, n'ose espérer de la concilier avec la providence, il n'y a pourtant pas plus de difficulté, parce que le décret de faire exister

cette action n'en change pas plus la nature que la simple connaissance qu'on en a. Mais il n'y a point de science, quelque infinie qu'elle soit, qui puisse concilier la science et la providence de Dieu avec des actions d'une cause indéterminée, c'est-à-dire avec un être chimérique et impossible. Celles de la volonté se trouvent déterminées de deux manières, par la prescience ou providence de Dieu, et aussi par les dispositions de la cause particulière prochaine, qui consistent dans les inclinations de l'âme. M. Descartes était pour les thomistes sur ce point; mais il écrivait avec ses ménagements ordinaires pour ne se point brouiller avec quelques autres théologiens.

366. M. Bayle rapporte (Rép. au provinc., ch. 442, pag. 804, tom. 3) que le père Gibieuf, de l'Oratoire, publia un Traité latin de la liberté de Dieu et de la créature, l'an 1639; qu'on se récria contre lui, et qu'on lui fit voir un Recueil de soixante-dix contradictions tirées du premier livre de son ouvrage; et que, vingt ans après, le père Annat, confesseur du roi de France, lui reprocha, dans son livre *De incoacta libertate* (ed. Rom., 1654, in-4°), le silence qu'il gardait encore. Qui ne croirait, ajoute M. Bayle, après le fracas des congrégations *de auxiliis*, que les thomistes enseignent des choses, touchant la nature du franc arbitre, entièrement opposées au sentiment des jésuites? Et néanmoins, quand on considère les passages que le père Annat a extraits des ouvrages des thomistes, dans un livre intitulé *Jansenius a thomistis, gratiæ per se ipsam efficacis defensoribus, condemnatus*, imprimé à Paris, l'an 1654, in-4°, on ne saurait voir au fond que des disputes de mots entre les deux sectes. La grâce efficace par elle-même des uns laisse au franc arbitre tout autant de force de résister que les grâces congrues des autres. M. Bayle croit qu'on en peut dire presque autant de Jansénius lui-même. C'était, dit-il, un habile homme, d'un esprit systématique, et fort laborieux. Il a travaillé vingt-deux ans à son *Augustinus*. L'une de ses vues a été de réfuter les jésuites sur le dogme du franc arbitre; cependant on n'a pu encore décider s'il rejette ou s'il adopte la liberté d'indifférence. On tire de son ouvrage une infinité d'endroits pour et contre ce sentiment, comme le père Annat a fait voir lui-même dans l'ouvrage qu'on vient de citer, *De incoacta libertate*. Tant il est aisé de répandre des ténèbres sur cet article, comme M. Bayle le dit en finissant ce

à lui ou à d'autres, pour contribuer à les déterminer une autre fois à ne point pécher : pour ne point parler de la justice vindicative, qui va au delà du dédommagement et de l'amendement, et dans laquelle il n'y a rien aussi qui soit choqué par la détermination certaine des résolutions contingentes de la volonté. L'on peut dire au contraire que les peines et les récompenses seraient en partie inutiles, et manqueraient l'un de leurs buts, qui est l'amendement, si elles ne pouvaient point contribuer à déterminer la volonté à mieux faire une autre fois.

370. M. Bayle continue : « Sur la matière de la liberté il n'y a » que deux partis à prendre : l'un est de dire que toutes les causes » distinctes de l'âme qui concourent avec elle lui laissent la force » d'agir ou de n'agir pas; l'autre est de dire qu'elles la déterminent » de telle sorte à agir, qu'elle ne saurait s'en défendre. Le premier » parti est celui des molinistes, l'autre est celui des thomistes et » des jansénistes, et des protestants de la confession de Genève. » Cependant les thomistes ont soutenu à cor et à cri qu'ils n'étaient » point jansénistes; et ceux-ci ont soutenu, avec la même chaleur, » que sur la matière de la liberté ils n'étaient point calvinistes. » D'autre côté, les molinistes ont prétendu que saint Augustin n'a » point enseigné le jansénisme. Ainsi, les uns ne voulant point » avouer qu'ils fussent conformes à des gens qui passaient pour » hérétiques, et les autres ne voulant point avouer qu'ils fussent » contraires à un saint docteur dont les sentiments ont toujours » passé pour orthodoxes, ont joué cent tours de souplesse, » etc.

371. Les deux partis que M. Bayle distingue ici n'excluent point un tiers parti, qui dira que la détermination de l'âme ne vient pas uniquement du concours de toutes les causes distinctes de l'âme, mais encore de l'état de l'âme même et de ses inclinations qui se mêlent avec les impressions des sens, et les augmentent ou les affaiblissent. Or toutes les causes internes et externes prises ensemble font que l'âme se détermine certainement, mais non pas qu'elle se détermine nécessairement; car il n'impliquerait point de contradiction qu'elle se déterminât autrement, la volonté pouvant être inclinée et ne pouvant pas être nécessitée. Je n'entre point dans la discussion de la différence qu'il y a entre les jansénistes et les réformés sur cette matière. Ils ne sont pas peut-être toujours bien d'accord avec eux-mêmes, quant aux choses ou quant aux expres-

sions, sur une matière où l'on se perd souvent dans des subtilités embarrassées. Le père Théophile Raynaud, dans son livre intitulé *Calvinismus religio bestiarum*, a voulu piquer les dominicains sans les nommer. De l'autre côté, ceux qui se disaient sectateurs de saint Augustin reprochaient aux molinistes le pélagianisme, ou du moins le semi-pélagianisme; et l'on outrait les choses quelquefois des deux côtés, soit en défendant une indifférence vague, et donnant trop à l'homme, soit en enseignant *determinationem ad unum secundum qualitatem actus licet, non quoad ejus substantiam*, c'est-à-dire une détermination au mal dans les non-régénérés, comme s'ils ne faisaient que pécher. Au fond, je crois qu'il ne faut reprocher qu'aux sectateurs de Hobbes et de Spinosa qu'ils détruisent la liberté et la contingence; car ils croient que ce qui arrive est seul possible, et doit arriver par une nécessité brute et géométrique. Hobbes rendait tout matériel, et le soumettait aux seules lois mathématiques; Spinosa aussi ôtait à Dieu l'intelligence et le choix, lui laissant une puissance aveugle, de laquelle tout émane nécessairement. Les théologiens des deux partis protestants sont également zélés pour réfuter une nécessité insupportable : et, quoique ceux qui sont attachés au synode de Dordrecht enseignent quelquefois qu'il suffit que la liberté soit exempte de la contrainte, il semble que la nécessité qu'ils lui laissent n'est qu'hypothétique, ou bien ce qu'on appelle plus proprement certitude et infaillibilité : de sorte qu'il se trouve que bien souvent les difficultés ne consistent que dans les termes. J'en dis autant des jansénistes, quoique je ne veuille point excuser tous ces gens-là en tout.

372. Chez les cabalistes hébreux, *maleuth* ou le règne, la dernière des séphiroth, signifiait que Dieu gouverne tout irrésistiblement, mais doucement et sans violence, en sorte que l'homme croit suivre sa volonté pendant qu'il exécute celle de Dieu. Ils disaient que le péché d'Adam avait été *truncatio maleuth a cæteris plantis* : c'est-à-dire qu'Adam avait retranché la dernière des séphires en se faisant un empire dans l'empire de Dieu, et en s'attribuant une liberté indépendante de Dieu; mais que sa chute lui avait appris qu'il ne pouvait point subsister par lui-même, et que les hommes avaient besoin d'être relevés par le Messie. Cette doctrine peut recevoir un bon sens. Mais Spinosa, qui était versé dans la cabale des auteurs de sa nation, et qui dit (Traité politique, ch. 2, n. 6) que

les hommes, concevant la liberté comme ils font, établissent un empire dans l'empire de Dieu, a outré les choses. L'empire de Dieu n'est autre chose, chez Spinosa, que l'empire de la nécessité, et d'une nécessité aveugle, comme chez Straton, par laquelle tout émane de la nature divine, sans qu'il y ait aucun choix en Dieu, et sans que le choix de l'homme l'exempte de la nécessité. Il ajoute que les hommes, pour établir ce qu'on appelle *imperium in imperio*, s'imaginaient que leur âme était une production immédiate de Dieu, sans pouvoir être produite par des causes naturelles; et qu'elle avait un pouvoir absolu de se déterminer, ce qui est contraire à l'expérience. Spinosa a raison d'être contre un pouvoir absolu de se déterminer, c'est-à-dire sans aucun sujet; il ne convient pas même à Dieu. Mais il a tort de croire qu'une âme, qu'une substance simple, puisse être produite naturellement. Il paraît bien que l'âme ne lui était qu'une modification passagère; et lorsqu'il fait semblant de la faire durable, et même perpétuelle, il y substitue l'idée du corps, qui est une simple notion, et non pas une chose réelle et actuelle.

373. Ce que M. Bayle raconte du sieur Jean Bredenbourg, bourgeois de Roterdam (Dict., art. Spinosa, lett. H, pag. 2774), est curieux. Il publia un livre contre Spinosa, intitulé : *Enervatio tractatus theologico-politici, una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum, cujus effati contrario prædictus tractatus unice innititur*. On fut surpris de voir qu'un homme qui ne faisait point profession des lettres, et qui n'avait que fort peu d'étude, ayant fait son livre en flamand, et l'ayant fait traduire en latin, eût pu pénétrer si subtilement tous les principes de Spinosa, et les renverser heureusement, après les avoir réduits par une analyse de bonne foi dans un état où ils pouvaient paraître avec toutes leurs forces. On m'a raconté, ajoute M. Bayle, que cet auteur ayant réfléchi une infinité de fois sur sa réponse et sur le principe de son adversaire, trouva enfin qu'on pouvait réduire ce principe en démonstration. Il entreprit donc de prouver qu'il n'y a point d'autre cause de toutes choses qu'une nature qui existe nécessairement, et qui agit par une nécessité immuable, inévitable et irrévocable. Il observa toute la méthode des géomètres, et, après avoir bâti sa démonstration, il l'examina de tous les côtés imaginables, il tâcha d'en trouver le faible, et ne put

jamais inventer aucun moyen de la détruire, ni même de l'affaiblir. Cela lui causa un véritable chagrin; il en gémit, et il priait les plus habiles de ses amis de le secourir dans la recherche des défauts de cette démonstration. Néanmoins il n'était pas bien aise qu'on en tirât des copies. François Cuper, socinien, qui avait écrit *Arcana atheismi revelata* contre Spinosa, Roterodami, 1676, in-4°, en ayant eu une, la publia telle qu'elle était, c'est-à-dire en flamand, avec quelques réflexions, et accusa l'auteur d'être athée. L'accusé se défendit en la même langue. Orobio, médecin juif fort habile (celui qui a été réfuté par M. de Limborch, et qui a répondu, à ce que j'ai ouï dire, dans un ouvrage posthume non imprimé), publia un livre contre la démonstration de M. Bredenbourg, intitulé : *Certamen philosophicum propugnatæ veritatis divinæ ac naturalis, adversus J. B. principia*, Amsterdam, 1684. Et M. Aubert de Versé écrivit aussi contre, lui la même année, sous le nom de *Latinus Serbattus Sartensis*. M. Bredenbourg protesta qu'il était persuadé du franc arbitre et de la religion, et qu'il souhaitait qu'on lui fournît un moyen de répondre à sa démonstration.

374. Je souhaiterais de voir cette prétendue démonstration, et de savoir si elle tendait à prouver que la nature primitive, qui produit tout, agit sans choix et sans connaissance. En ce cas, j'avoue que la démonstration était spinosistique et dangereuse. Mais s'il entendait peut-être que la nature divine est déterminée à ce qu'elle produit par son choix et par la raison du meilleur, il n'avait point besoin de s'affliger de cette prétendue nécessité immuable, inévitable, irrévocable. Elle n'est que morale, c'est une nécessité heureuse; et bien loin de détruire la religion, elle met la perfection divine dans son plus grand lustre.

375. Je dirai par occasion que M. Bayle rapporte, pag. 2773, l'opinion de ceux qui croient que le livre intitulé *Lucci antistiti Constantis de jure ecclesiasticorum liber singularis*, publié en 1665, est de Spinosa; mais que j'ai lieu d'en douter, quoique M. Colerus, qui nous a donné une relation qu'il a faite de la vie de ce juif célèbre, soit aussi de ce sentiment. Les lettres initiales L. A. C. me font juger que l'auteur de ce livre a été M. de La Cour ou Van den Hoof, fameux par l'*Intérêt de la Hollande*, la *Balance politique*, et quantité d'autres livres qu'il a publiés (en partie en s'appelant V. D. H.) contre la puissance du gouverneur de Hol-

lande, qu'on croyait alors dangereuse à la république, la mémoire de l'entreprise du prince Guillaume II sur la ville d'Amsterdam étant encore toute fraîche. Et comme la plupart des ecclésiastiques de Hollande étaient dans le parti du fils de ce prince, qui était mineur alors, et soupçonnaient M. de Wit, et ce qu'on appelait la faction de Louvestein, de favoriser les arminiens, les cartésiens, et d'autres sectes qu'on craignait encore davantage; tâchant d'animer la populace contre eux, ce qui n'a pas été sans effet, comme l'événement l'a bien fait voir; il était fort naturel que M. de La Cour publiât ce livre. Il est vrai qu'on garde rarement un juste milieu dans les ouvrages que l'intérêt de parti fait donner au public. Je dirai en passant qu'on vient de publier une version française de l'Intérêt de la Hollande, de M. de La Cour, sous le titre trompeur de Mémoires de M. le grand-pensionnaire de Wit : comme si les pensées d'un particulier qui était en effet du parti de De Wit, et habile, mais qui n'avait pas assez de connaissance des affaires publiques, ni assez de capacité pour écrire comme aurait pu faire ce grand ministre d'Etat, pourraient passer pour des productions de l'un des premiers hommes de son temps.

376. Je vis M. de La Cour, aussi bien que Spinosa, à mon retour de France par l'Angleterre et par la Hollande, et j'appris d'eux quelques bonnes anecdotes sur les affaires de ce temps-là. M. Bayle dit, p. 2770, que Spinosa étudia la langue latine sous un médecin nommé François Van den Ende; et rapporte en même temps, après M. Sébastien Kortholt (qui en parle dans la préface de la seconde édition du livre de feu M. son père *De tribus impostoribus :* Herberto L. B. de Cherbury, Hobbio et Spinosa), qu'une fille enseigna le latin à Spinosa, et qu'elle se maria ensuite avec M. Kerkering, qui était son disciple en même temps que Spinosa. Là-dessus je remarque que cette demoiselle était fille de M. Van den Ende, et qu'elle soulageait son père dans la fonction d'enseigner. Van den Ende, qui s'appelait aussi *A Finibus*, alla depuis à Paris et y tint des pensionnaires au faubourg St-Antoine. Il passait pour excellent dans la didactique, et il me dit, quand je l'y allai voir, qu'il parierait que ses auditeurs seraient toujours attentifs à ce qu'il dirait. Il avait aussi alors avec lui une jeune fille qui parlait latin et faisait des démonstrations de géométrie. Il s'était insinué auprès de M. Arnauld, et les jésuites commençaient

d'être jaloux de sa réputation. Mais il se perdit un peu après, s'étant mêlé de la conspiration du chevalier de Rohan.

377. Nous avons assez montré, ce semble, que ni la prescience ni la providence de Dieu ne sauraient faire tort ni à sa justice et à sa bonté, ni à notre liberté. Il reste seulement la difficulté qui vient du concours de Dieu avec les actions de la créature, qui semble intéresser de plus près, et sa bonté par rapport à nos actions mauvaises, et notre liberté par rapport aux bonnes actions, aussi bien qu'aux autres. M. Bayle l'a fait valoir aussi avec son esprit ordinaire. Nous tâcherons d'éclaircir les difficultés qu'il met en avant, et après cela nous serons en état de finir cet ouvrage. J'ai déjà établi que le concours de Dieu consiste à nous donner continuellement ce qu'il y a de réel en nous et en nos actions, autant qu'il enveloppe de la perfection; mais que ce qu'il y a là-dedans de limité et d'imparfait est une suite des limitations précédentes, qui sont originairement dans la créature. Et comme toute action de la créature est un changement de ses modifications, il est visible que l'action vient de la créature par rapport aux limitations ou négations qu'elle renferme, et qui se trouvent variées par ce changement.

378. J'ai déjà fait remarquer plus d'une fois dans cet ouvrage que le mal est une suite de la privation; et je crois avoir expliqué cela d'une manière assez intelligible. Saint Augustin a déjà fait valoir cette pensée; et saint Basile a dit quelque chose d'approchant dans son Hexaëmeren, homil. 2 : que « le vice n'est pas une substance vivante et animée, mais une affection de l'âme contraire » à la vertu, qui vient de ce qu'on quitte le bien, de sorte » qu'on n'a pas besoin de chercher un mal primitif. » M. Bayle, rapportant ce passage dans son Dictionnaire, art. *Pauliciens*, lett. D, p. 2325, approuve la remarque de M. Pfanner (qu'il appelle théologien allemand, mais il est jurisconsulte de profession, conseiller des ducs de Saxe), qui blâme saint Basile de ne vouloir pas avouer que Dieu est l'auteur du mal physique. Il l'est sans doute, lorsqu'on suppose le mal moral déjà existant : mais, absolument parlant, on pourrait soutenir que Dieu a permis le mal physique par conséquence, en permettant le mal moral qui en est la source. Il paraît que les stoïciens ont aussi connu combien l'entité du mal est mince. Ces paroles d'Epictète le marquent : *Sicut aberrandi*

causa meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit.

379. On n'avait donc point besoin de recourir à un principe du mal, comme saint Basile l'observe fort bien. On n'a pas non plus besoin de chercher l'origine du mal dans la matière. Ceux qui ont cru un chaos, avant que Dieu y eût mis la main, y ont cherché la source du déréglement. C'était une opinion que Platon avait mise dans son Timée. Aristote l'en a blâmé, dans son 3e livre du Ciel, chap. 2, parce que, selon cette doctrine, le désordre serait original et naturel, et l'ordre serait introduit contre la nature. Ce qu'Anaxagore a évité, en faisant reposer la matière jusqu'à ce que Dieu l'a remuée, et Aristote l'en loue au même endroit. Suivant Plutarque (*de Iside et Osiride*, et Tr. *de animæ procreatione ex Timæo*), Platon reconnaissait dans la matière une certaine âme ou force malfaisante rebelle à Dieu : c'était un vice réel, un obstacle aux projets de Dieu. Les stoïciens aussi ont cru que la matière était la source des défauts, comme Juste Lipse l'a montré dans le premier livre de la Physiologie des stoïciens.

380. Aristote a eu raison de rejeter le chaos; mais il n'est pas aisé toujours de bien démêler le sentiment de Platon, et encore moins celui de quelques autres anciens dont les ouvrages sont perdus. Képler, mathématicien moderne des plus excellents, a reconnu une espèce d'imperfection dans la matière, lors même qu'il n'y a point de mouvement déréglé : c'est ce qu'il appelle son *inertie naturelle*, qui lui donne une résistance au mouvement par laquelle une plus grande masse reçoit moins de vitesse d'une même force. Il y a de la solidité dans cette remarque, et je m'en suis servi utilement ci-dessus pour avoir une comparaison qui montrât comment l'imperfection originale des créatures donne des bornes à l'action du Créateur, qui tend au bien. Mais comme la matière est elle-même un effet de Dieu, elle ne fournit qu'une comparaison et un exemple, et ne saurait être la source même du mal et de l'imperfection. Nous avons déjà montré que cette source se trouve dans les formes ou idées des possibles; car elle doit être éternelle, et la matière ne l'est pas. Or, Dieu ayant fait toute réalité positive qui n'est pas éternelle, il aurait fait la source du mal, si elle ne consistait pas dans la possibilité des choses ou des formes, seule chose que Dieu n'a point faite, puisqu'il n'est point auteur de son propre entendement.

381. Cependant, quoique la source du mal consiste dans les formes possibles, antérieures aux actes de la volonté de Dieu, il ne laisse pas d'être vrai que Dieu concourt au mal dans l'exécution actuelle qui introduit ces formes dans la matière : et c'est ce qui fait la difficulté dont il s'agit ici. Durand de Saint-Portien, le cardinal Auréolus, Nicolas Taurellus, le Père Louis de Dôle, M. Bernier et quelques autres, parlant de ce concours, ne l'ont voulu que général, de peur de faire du tort à la liberté de l'homme et à la sainteté de Dieu. Il semble qu'ils prétendent que Dieu ayant donné aux créatures la force d'agir, se contente de la conserver. De l'autre côté, M. Bayle, après quelques auteurs modernes, porte le concours de Dieu trop loin; il paraît craindre que la créature ne soit pas assez dépendante de Dieu. Il va jusqu'à refuser l'action aux créatures; il ne reconnaît pas même de distinction réelle entre l'accident et la substance.

382. Il fait surtout grand fond sur cette doctrine reçue dans les écoles, que la conservation est une création continuée. En conséquence de cette doctrine, il semble que la créature n'existe jamais et qu'elle est toujours naissante et toujours mourante, comme le temps, le mouvement et autres êtres successifs. Platon l'a cru des choses matérielles et sensibles, disant qu'elles sont dans un flux perpétuel : *semper fluunt, nunquam sunt.* Mais il a jugé tout autrement des substances immatérielles, qu'il considérait comme seules véritables : en quoi il n'avait pas tout à fait tort. Mais la création continuée regarde toutes les créatures sans distinction. Plusieurs bons philosophes ont été contraires à ce dogme, et M. Bayle rapporte que David du Rodon, philosophe célèbre parmi les Français attachés à Genève, l'a réfuté exprès. Les arminiens aussi ne l'approuvent guère; ils ne sont pas trop pour ces subtilités métaphysiques. Je ne dirai rien des sociniens, qui les goûtent encore moins.

383. Pour bien examiner si la conservation est une création continuée, il faudrait considérer les raisons sur lesquelles ce dogme est appuyé. Les cartésiens, à l'exemple de leur maître, se servent pour le prouver d'un principe qui n'est pas assez concluant. Ils disent que « les moments du temps n'ayant aucune liaison nécessaire l'un avec l'autre, il ne s'ensuit pas de ce que je suis à ce moment que je subsisterai au moment qui suivra, si la même

» cause qui me donne l'être pour ce moment ne me le donne » aussi pour l'instant suivant. » L'auteur de l'Avis sur le tableau du socinianisme s'est servi de ce raisonnement, et M. Bayle, auteur peut-être de ce même Avis, le rapporte (Rép. au provincial, chap. 141, p. 771, t. 3). On peut répondre qu'à la vérité il ne s'ensuit point nécessairement de ce que je suis que je serai; mais cela suit pourtant naturellement, c'est-à-dire de soi, *per se*, si rien ne l'empêche. C'est la différence qu'on peut faire entre l'essentiel et le naturel; c'est comme naturellement le même mouvement dure, si quelque nouvelle cause ne l'empêche ou le change, parce que la raison qui le fait cesser dans cet instant, si elle n'est pas nouvelle, l'aurait déjà fait cesser plus tôt.

384. Feu M. Erhard Weigel, mathématicien et philosophe célèbre à Iéna, connu par son *Analysis Euclidea*, sa Philosophie mathématique, quelques inventions mécaniques assez jolies, et enfin par la peine qu'il s'est donnée de porter les princes protestants de l'empire à la dernière réforme de l'Almanach, dont il n'a pourtant pas vu le succès; M. Weigel, dis-je, communiquait à ses amis une certaine démonstration de l'existence de Dieu, qui revenait en effet à cette création continuée. Et comme il avait coutume de faire des parallèles entre compter et raisonner, témoin sa Morale arithmétique raisonnée (*rechenschaftliche Sittenlehre*), il disait que le fondement de la démonstration était ce commencement de la Table Pythagorique, *une fois un est un*. Ces unités répétées étaient les moments de l'existence des choses, dont chacun dépendait de Dieu, qui ressuscite, pour ainsi dire, toutes les choses hors de lui, à chaque moment. Et comme elles tombent à chaque moment, il leur faut toujours quelqu'un qui les ressuscite, qui ne saurait être autre que Dieu. Mais on aurait besoin d'une preuve plus exacte pour appeler cela une démonstration. Il faudrait prouver que la créature sort toujours du néant, et y retombe d'abord; et particulièrement il faut faire voir que le privilége de durer plus d'un moment par sa nature est attaché au seul être nécessaire. Les difficultés sur la composition du *continuum* entrent aussi dans cette matière. Car ce dogme paraît résoudre le temps en moments : au lieu que d'autres regardent les moments et les points comme de simples modalités du continu, c'est-à-dire comme des extrémités des parties qu'on y peut assigner, et non pas comme des parties

constitutives. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans ce labyrinthe.

385. Ce qu'on peut dire d'assuré sur le présent sujet, est que la créature dépend continuellement de l'opération divine, et qu'elle n'en dépend pas moins depuis qu'elle a commencé que dans le commencement. Cette dépendance porte qu'elle ne continuerait pas d'exister, si Dieu ne continuait pas d'agir; enfin que cette action de Dieu est libre. Car si c'était une émanation nécessaire, comme celle des propriétés du cercle, qui coulent de son essence, il faudrait dire que Dieu a produit d'abord la créature nécessairement; ou bien il faudrait faire voir comment, en la créant une fois, il s'est imposé la nécessité de la conserver. Or rien n'empêche que cette action conservatrice ne soit appelée production et même création, si l'on veut. Car, la dépendance étant aussi grande dans la suite que dans le commencement, la dénomination extrinsèque, d'être nouvelle ou non, n'en change point la nature.

386. Admettons donc en un tel sens que la conservation est une création continuée, et voyons ce que M. Bayle en paraît inférer, p. 771, après l'auteur de l'Avis sur le tableau du socinianisme, opposé à M. Jurieu. « Il me semble, dit cet auteur, qu'il en faut » conclure que Dieu fait tout, et qu'il n'y a point dans toutes les » créatures de causes premières ni secondes, ni même occasion- » nelles, comme il est aisé de le prouver. Car en ce moment où » je parle, je suis tel que je suis, avec toutes mes circonstances, » avec telle pensée, avec telle action, assis ou debout. Que si Dieu » me crée en ce moment tel que je suis, comme on doit nécessai- » rement le dire dans ce système, il me crée avec telle action, tel » mouvement et telle détermination. On ne peut dire que Dieu me » crée premièrement, et qu'étant créé, il produise avec moi mes » mouvements et mes déterminations. Cela est insoutenable pour » deux raisons : la première est que, quand Dieu me crée ou me » conserve à cet instant, il ne me conserve pas comme un être sans » forme, comme une espèce, ou quelque autre des universaux de » logique. Je suis un individu; il me crée et conserve comme tel, » étant tout ce que je suis dans cet instant avec toutes mes dépen- » dances. La seconde raison est que Dieu me créant en cet instant, » si l'on dit qu'ensuite il produise avec moi mes actions, il faudra » nécessairement concevoir un autre instant pour agir. Or ce serait » deux instants où nous n'en supposons qu'un. Il est donc certain

de leur nature, et *in signo anteriore rationis*. L'on voit par là comment la créature peut être la vraie cause du péché, sans que la conservation de Dieu l'empêche, qui se règle sur l'état précédent de la même créature, pour suivre les lois de sa sagesse nonobstant le péché, qui va être produit d'abord par la créature. Mais il est vrai que Dieu n'aurait point créé l'âme au commencement dans un état où elle aurait péché dès le premier moment, comme les scolastiques l'ont fort bien observé : car il n'y a rien dans les lois de sa sagesse qui l'y eût pu porter.

391. Cette loi de la sagesse fait aussi que Dieu reproduit la même substance, la même âme; et c'est ce que pouvait répondre l'abbé que M. Bayle introduit dans son Dictionnaire (artic. Pyrrhon. lett. B, p. 2432). Cette sagesse fait la liaison des choses. J'accorde donc que la créature ne concourt point avec Dieu pour se conserver (de la manière qu'on vient d'expliquer la conservation); mais je ne vois rien qui l'empêche de concourir avec Dieu pour la production de quelque autre chose, et particulièrement de son opération interne : comme serait une pensée, une volition, choses réellement distinctes de la substance.

392. Mais nous voilà de nouveau aux prises avec M. Bayle. Il prétend qu'il n'y a point de tels accidents distingués de la substance : « Les raisons, dit-il, que nos philosophes modernes ont » fait servir à démontrer que les accidents ne sont pas des êtres » réellement distingués de la substance, ne sont pas de simples » difficultés, ce sont des arguments qui accablent, et qu'on ne » saurait résoudre. Prenez la peine, ajoute-t-il, de les chercher » ou dans le P. Maignan, ou dans le P. Malebranche, ou dans » M. Cailli (professeur en philosophie à Caen), ou dans les Acci- » dentia profligata du P. Saguens, disciple du P. Maignan, dont » on trouve l'extrait dans les Nouvelles de la république des let- » tres, juin 1702; ou si vous voulez qu'un seul auteur vous suffise, » choisissez dom François Lami, religieux bénédictin, et l'un des » plus forts cartésiens qui soient en France. Vous trouverez parmi » ses Lettres philosophiques, imprimées à Trévoux l'an 1703, celle » où par la méthode des géomètres il démontre que Dieu est l'u- » nique vraie cause de tout ce qui est réel. » Je souhaiterais de voir tous ces livres; et, pour ce qui est de cette dernière proposition, elle peut être vraie dans un fort bon sens : Dieu est la seule

cause principale des réalités pures et absolues, ou des perfections : *Causæ secundæ agunt in virtute primæ.* Mais lorsqu'on comprend les limitations et les privations sous les réalités, l'on peut dire que les causes secondes concourent à la production de ce qui est limité. Sans cela, Dieu serait la cause du péché, et même la cause unique.

393. Il est bon d'ailleurs qu'on prenne garde qu'en confondant les substances avec les accidents, en ôtant l'action aux substances créées, on ne tombe dans le spinosisme, qui est un cartésianisme outré. Ce qui n'agit point ne mérite point le nom de substance : si les accidents ne sont point distingués des substances; si la substance créée est un être successif, comme le mouvement; si elle ne dure pas au delà d'un moment, et ne se trouve pas la même (durant quelque partie assignable du temps), non plus que ses accidents; si elle n'opère point, non plus qu'une figure de mathématique, ou qu'un nombre : pourquoi ne dira-t-on pas, comme Spinosa, que Dieu est la seule substance, et que les créatures ne sont que des accidents, ou des modifications? Jusqu'ici on a cru que la substance demeure, et que les accidents changent; et je crois qu'on doit se tenir encore à cette ancienne doctrine, les arguments que je me souviens d'avoir lus ne prouvant point le contraire, et prouvant plus qu'il ne faut.

394. « L'une des absurdités, dit M. Bayle, p. 779, qui émanent de la prétendue distinction que l'on veut admettre entre » les substances et les accidents, est que, si les créatures produisent des accidents, elles auraient une puissance créatrice et » annihilatrice : de sorte qu'on ne saurait faire la moindre action » sans créer un nombre innombrable d'êtres réels, et sans en réduire » au néant une infinité. En ne remuant la langue que pour crier » ou pour manger, on crée autant d'accidents qu'il y a de mouvements des parties de la langue, et l'on détruit autant d'accidents qu'il y a de parties de ce qu'on mange, qui perdent leur » forme, qui deviennent du chyle, du sang, etc. » Cet argument n'est qu'une espèce d'épouvantail. Quel mal y a-t-il qu'une infinité de mouvements, une infinité de figures, naissent et disparaissent à tout moment dans l'univers, et même dans chaque partie de l'univers? On peut démontrer d'ailleurs que cela se doit.

395. Pour ce qui est de la création prétendue des accidents.

qui ne voit qu'on n'a besoin d'aucune puissance créatrice pour changer de place ou de figure, pour former un carré ou un carré long, ou quelque autre figure de bataillon, par le mouvement des soldats qui font l'exercice; non plus que pour former une statue, en ôtant quelques morceaux d'un bloc de marbre; ou pour faire quelque figure en relief, en changeant, diminuant ou augmentant un morceau de cire? La production des modifications n'a jamais été appelée *création*, et c'est abuser des termes que d'en épouvanter le monde. Dieu produit des substances de rien, et les substances produisent des accidents par les changements de leurs limites.

396. Pour ce qui est des âmes ou des formes substantielles, M. Bayle a raison d'ajouter qu'il n'y a « rien de plus incommode » pour ceux qui admettent les formes substantielles que l'objection » que l'on fait, qu'elles ne pourraient être produites que par une » véritable création; » et que « les scolastiques font pitié quand ils » tâchent d'y répondre. » Mais il n'y a rien de plus commode pour moi, et pour mon système, que cette même objection : puisque je soutiens que toutes les âmes, entéléchies ou forces primitives, formes substantielles, substances simples, ou monades, de quelque nom qu'on les puisse appeler, ne sauraient naître naturellement ni périr. Et je conçois les qualités ou les forces dérivatives, ou ce qu'on appelle formes accidentelles, comme des modifications de l'entéléchie primitive; de même que les figures sont des modifications de la matière. C'est pourquoi ces modifications sont dans un changement perpétuel, pendant que la substance simple demeure.

397. J'ai fait voir ci-dessus (part. Ire, § 86 et suiv.) que les âmes ne sauraient naître naturellement, ni être tirées les unes des autres; et qu'il faut ou que la nôtre soit créée, ou qu'elle soit préexistante. J'ai même montré un certain milieu entre une création et une préexistence entière, en trouvant convenable de dire que l'âme, préexistante dans les semences depuis le commencement des choses, n'était que sensitive, mais qu'elle a été élevée au degré supérieur, qui est la raison, lorsque l'homme, à qui cette âme doit appartenir, a été conçu, et que le corps organisé, accompagnant toujours cette âme depuis le commencement, mais sous bien des changements, a été déterminé à former le corps humain.

J'ai jugé aussi qu'on pouvait attribuer cette élévation de l'âme sensitive (qui la fait parvenir à un degré essentiel plus sublime, c'est-à-dire à la raison) à l'opération extraordinaire de Dieu. Cependant il sera bon d'ajouter que j'aimerais mieux me passer du miracle dans la génération de l'homme, comme dans celle des autres animaux : et cela se pourra expliquer en concevant que dans ce grand nombre d'âmes et d'animaux, ou du moins de corps organiques vivants qui sont dans les semences, ces âmes seules qui sont destinées à parvenir un jour à la nature humaine enveloppent la raison qui y paraîtra un jour, et que les seuls corps organiques sont préformés et prédisposés à prendre un jour la forme humaine; les autres petits animaux ou vivants séminaux, où rien de tel n'est préétabli, étant essentiellement différents d'eux, et n'ayant rien que d'inférieur en eux. Cette production est une manière de *traduction*, mais plus traitable que celle qu'on enseigne vulgairement : elle ne tire pas l'âme d'une âme, mais seulement l'animé d'un animé ; et elle évite des miracles fréquents d'une nouvelle création, qui feraient entrer une âme neuve et nette dans un corps qui la doit corrompre.

398. Je suis cependant du sentiment du R. P. Malebranche, qu'en général la création, entendue comme il faut, n'est pas aussi difficile à admettre qu'on pourrait penser, et qu'elle est enveloppée en quelque façon dans la notion de la dépendance des créatures : « Que les philosophes sont stupides et ridicules! s'écrie-» *t-il* (Méditat. chrétienn. 9, n. 3). Ils s'imaginent que la création » est impossible, parce qu'ils ne conçoivent pas que la puissance » de Dieu soit assez grande pour faire de rien quelque chose. Mais » conçoivent-ils mieux que la puissance de Dieu soit capable de » remuer un fétu? » Il ajoute encore fort bien, n. 5 : « Si la » matière était incréée, Dieu ne pourrait la mouvoir, ni en former » aucune chose. Car Dieu ne peut remuer la matière, ni l'arranger » avec sagesse, sans la connaître. Or Dieu ne peut la connaître, » s'il ne lui donne l'être : il ne peut tirer ses connaissances que de » lui-même. Rien ne peut agir en lui, ni l'éclairer. »

399. M. Bayle, non content de dire que nous sommes créés continuellement, insiste encore sur cette autre doctrine qu'il en voulait tirer, que notre âme ne saurait agir. Voici comme il en parle, *h.* 141, p. 765 : « Il a trop de connaissance du cartésianisme

» (c'est d'un habile adversaire qu'il parle) pour ignorer avec quelle » force on a soutenu de nos jours qu'il n'y a point de créature » qui puisse produire le mouvement, et que notre âme est un sujet » purement passif à l'égard des sensations et des idées, et des » sentiments de douleur et de plaisir... Si l'on n'a point poussé la » chose jusqu'aux volitions, c'est à cause des vérités révélées; sans » cela, les actes de la volonté se seraient trouvés aussi passifs que » ceux de l'entendement. Les mêmes raisons qui trouvent que notre » âme ne forme point nos idées et ne remue point nos organes » prouveraient aussi qu'elle ne peut point former nos actes d'amour » et nos volitions, » etc. Il pouvait ajouter, nos actions vicieuses, nos crimes.

400. Il faut bien que la force de ces preuves qu'il loue ne soit point telle qu'il croit, puisqu'elles prouveraient trop. Elles feraient Dieu auteur du péché. J'avoue que l'âme ne saurait remuer les organes par une influence physique, car je crois que le corps doit avoir été formé de telle sorte par avance, qu'il fasse en temps et lieu ce qui répond aux volontés de l'âme; quoiqu'il soit vrai cependant que l'âme est le principe de l'opération. Mais de dire que l'âme ne produit point ses pensées, ses sensations, ses sentiments de douleur et de plaisir, c'est de quoi je ne vois aucune raison. Chez moi, toute substance simple (c'est-à-dire toute substance véritable) doit être la véritable cause immédiate de toutes ses actions et passions internes; et, à parler dans la rigueur métaphysique, elle n'en a point d'autres que celles qu'elle produit. Ceux qui sont d'un autre sentiment, et qui font Dieu seul acteur, s'embarrassent sans sujet dans des expressions dont ils auront bien de la peine à se tirer sans choquer la religion, outre qu'ils choquent absolument la raison.

401. Voici pourtant sur quoi M. Bayle se fonde. Il dit que nous ne faisons pas ce que nous ne savons pas comment il se fait. Mais c'est un principe que je ne lui accorde point. (Encore son discours, pag. 767 et suiv.): « C'est une chose étonnante que presque tous » les philosophes (il en faut excepter les interprètes d'Aristote, qui » ont admis un intellect universel, distinct de notre âme, et la » cause de nos intellections (voyez dans le Dictionn. histor. et crit. » la remarque E. de l'article Averroës) aient cru avec le peuple » que nous formons activement nos idées. Où est l'homme néan-

» moins qui ne sache d'un côté qu'il ignore absolument comment » se font les idées, et de l'autre qu'il ne pourrait coudre deux » points, s'il ignorait comment il faut coudre? Est-ce que coudre » deux points est en soi un ouvrage plus difficile que de peindre » dans son esprit une rose, dès la première fois qu'elle tombe sous » les yeux, et sans que l'on ait jamais appris cette sorte de pein- » ture? Ne paraît-il pas au contraire que ce portrait spirituel est en » soi un ouvrage plus difficile que de tracer sur la toile la figure » d'une fleur, ce que nous ne saurions faire sans l'avoir appris? » Nous sommes tous convaincus qu'une clef ne nous servirait de » rien à ouvrir un coffre, si nous ignorions comment il faut » l'employer; et cependant nous nous figurons que notre âme est » la cause efficiente du mouvement de nos bras, quoiqu'elle ne » sache ni où sont les nerfs qui doivent servir à ce mouvement, ni » où il faut prendre les esprits animaux qui doivent couler dans ces » nerfs. Nous éprouvons tous les jours que les idées que nous » voudrions rappeler ne viennent point, et qu'elles se présentent » d'elles-mêmes lorsque nous n'y pensons plus. Si cela ne nous » empêche point de croire que nous en sommes la cause efficiente, » quel fond fera-t-on sur la preuve de sentiment, qui paraît si » démonstrative à M. Jaquelot? L'autorité sur nos idées est-elle » plus souvent trop courte que l'autorité sur nos volitions? Si nous » comptions bien, nous trouverions dans le cours de notre vie plus » de velléités que de volitions : c'est-à-dire plus de témoignages de la servitude de notre volonté que de son empire. Combien de fois un même homme n'éprouve-t-il pas qu'il ne pourrait faire un certain acte de volonté (par exemple, un acte d'amour pour un homme qui viendrait de l'offenser; un acte de mépris d'un beau sonnet qu'il aurait fait; un acte de haine pour une maîtresse; un acte d'approbation d'une épigramme ridicule. Notez que je ne parle que d'actes internes, exprimés par un je veux, comme, je veux mépriser, approuver, etc.), y eût-il cent pistoles à gagner sur-le-champ, et souhaitât-il avec ardeur de gagner ces cent pistoles, et s'animât-il de l'ambition de se convaincre par une preuve d'expérience qu'il est le maître chez soi! »

402. « Pour réunir en peu de mots toute la force de ce que je viens de vous dire, je remarquerai qu'il est évident à tous ceux qui approfondissent les choses que la véritable cause efficiente

» d'un effet doit le connaître, et savoir aussi de quelle manière
» il le faut produire. Cela n'est pas nécessaire quand on n'est que
» l'instrument de cette cause, ou que le sujet passif de son action;
» mais l'on ne saurait concevoir que cela ne soit point nécessaire
» à un véritable agent. Or, si nous nous examinons bien, nous
» serons très-convaincus qu'indépendamment de l'expérience,
» notre âme sait aussi peu ce que c'est qu'une volition que ce
» que c'est qu'une idée : qu'après une longue expérience, elle ne
» sait pas mieux comment se forment les volitions qu'elle le savait
» avant que d'avoir voulu quelque chose. Que conclure de cela,
» sinon qu'elle ne peut être la cause efficiente de ces volitions, non
» plus que de ses idées et que du mouvement des esprits qui font
» remuer nos bras? (Notez qu'on ne prétend pas décider absolu-
» ment cela; on ne le considère que relativement aux principes de
» l'objection.) »

403. Voilà qui est raisonner d'une étrange manière! Quelle nécessité y a-t-il qu'on sache toujours comment se fait ce qu'on fait? Les sels, les métaux, les plantes, les animaux, et mille autres corps animés ou inanimés, savent-ils comment se fait ce qu'ils font, et ont-ils besoin de le savoir? Faut-il qu'une goutte d'huile ou de graisse entende la géométrie, pour s'arrondir sur la surface de l'eau? Coudre des points est autre chose : on agit pour une fin, il faut en savoir les moyens. Mais nous ne formons pas nos idées parce que nous le voulons; elles se forment en nous, elles se forment par nous, non pas en conséquence de notre volonté, mais suivant notre nature et celle des choses. Et comme le fœtus se forme dans l'animal, comme mille autres merveilles de la nature sont produites par un certain instinct que Dieu y a mis, c'est-à-dire en vertu de la préformation divine, qui a fait ces admirables automates propres à produire mécaniquement de si beaux effets, il est aisé de juger de même que l'âme est un automate spirituel encore plus admirable, et que c'est par la préformation divine qu'elle produit ces belles idées, où notre volonté n'a point de part, et où notre art ne saurait atteindre. L'opération des automates spirituels, c'est-à-dire des âmes, n'est point mécanique; mais elle contient éminemment ce qu'il y a de beau dans la mécanique : les mouvements, développés dans les corps, y étant concentrés par la représentation, comme dans le monde idéal, qui exprime les lois

du monde actuel et leurs suites; avec cette différence du monde idéal parfait qui est en Dieu, que la plupart des perceptions dans les autres ne sont que confuses. Car il faut savoir que toute substance simple enveloppe l'univers par ses perceptions confuses ou sentiments, et que la suite de ces perceptions est réglée par la nature particulière de cette substance, mais d'une manière qui exprime toujours toute la nature universelle : et toute perception présente tend à une perception nouvelle, comme tout mouvement qu'elle représente tend à un autre mouvement. Mais il est impossible que l'âme puisse connaître distinctement toute sa nature, et s'apercevoir comment ce nombre innombrable de petites perceptions entassées, ou plutôt concentrées ensemble, s'y forme : il faudrait pour cela qu'elle connût parfaitement tout l'univers qui y est enveloppé, c'est-à-dire qu'elle fût un Dieu.

404. Pour ce qui est des *velléités*, ce ne sont qu'une espèce fort imparfaite de volontés conditionnelles. Je voudrais, si je pouvais : *Liberet, si liceret;* et, dans le cas d'une velléité, nous ne voulons pas proprement vouloir, mais pouvoir. C'est ce qui fait qu'il n'y en a point en Dieu, et il ne faut point les confondre avec les volontés antécédentes. J'ai assez expliqué ailleurs que notre empire sur les volitions ne saurait être exercé que d'une manière indirecte, et qu'on serait malheureux si l'on était assez le maître chez soi pour pouvoir vouloir sans sujet, sans rime et sans raison. Se plaindre de n'avoir pas un tel empire, ce serait raisonner comme Pline, qui trouve à redire à la puissance de Dieu, parce qu'il ne se peut point détruire.

405. J'avais dessein de finir ici, après avoir satisfait, ce me semble, à toutes les objections de M. Bayle à ce sujet, que j'ai pu rencontrer dans ses ouvrages. Mais, m'étant souvenu du dialogue de Laurent Valla sur le libre arbitre contre Boëce, dont j'ai déjà fait mention, j'ai cru qu'il serait à propos d'en rapporter le précis, en gardant la forme du dialogue, et puis de poursuivre où il finit, en continuant la fiction qu'il a commencée : et cela bien moins pour égayer la matière que pour m'expliquer, sur la fin de mon discours, de la manière la plus claire et la plus populaire qui me soit possible. Ce dialogue de Valla, et ses livres sur la Volupté et le Vrai bien, font assez voir qu'il n'était pas moins philosophe qu'humaniste. Ces quatre livres étaient opposés aux quatre livres

de la Consolation de Boëce, et le dialogue au cinquième. Un certain Antoine Glarea, Espagnol, lui demande un éclaircissement sur la difficulté du libre arbitre, aussi peu connu qu'il est digne de l'être, d'où dépend la justice et l'injustice, le châtiment et la récompense dans cette vie et dans la vie future. Laurent Valla lui répond qu'il faut se consoler d'une ignorance qui nous est commune avec tout le monde, comme l'on se console de n'avoir point les ailes des oiseaux.

406. Antoine. Je sais que vous me pouvez donner des ailes, comme un autre Dédale, pour sortir de la prison de l'ignorance, et pour m'élever jusqu'à la région de la vérité, qui est la patrie des âmes. Les livres que j'ai vus ne m'ont point satisfait, pas même le célèbre Boëce, qui a l'approbation générale. Je ne sais s'il a bien compris lui-même ce qu'il dit de l'entendement de Dieu et de l'éternité supérieure au temps. Et je vous demande votre sentiment sur sa manière d'accorder la prescience avec la liberté. Laurent. J'appréhende de choquer bien des gens en réfutant ce grand homme ; je veux pourtant préférer à cette crainte l'égard que j'ai aux prières d'un ami, pourvu que vous me promettiez... Antoine. Quoi? Laurent. C'est que, lorsque vous aurez dîné chez moi, vous ne demanderez point que je vous donne à souper : c'est-à-dire je désire que vous soyez content de la solution de la question que vous m'avez faite, sans m'en proposer une autre.

407. Antoine. Je vous le promets. Voici le point de la difficulté : si Dieu a prévu la trahison de Judas, il était nécessaire qu'il trahît, il était impossible qu'il ne trahît pas. Il n'y a point d'obligation à l'impossible. Il ne péchait donc pas, il ne méritait point d'être puni. Cela détruit la justice et la religion, avec la crainte de Dieu. Laurent. Dieu a prévu le péché; mais il n'a point forcé l'homme à le commettre : le péché est volontaire. Antoine. Cette volonté était nécessaire, puisqu'elle était prévue. Laurent. Si ma science ne fait pas que les choses passées ou présentes existent, ma prescience ne fera pas non plus exister les futures.

408. Antoine. Cette comparaison est trompeuse : le présent ni le passé ne sauraient être changés, ils sont déjà nécessaires ; mais le futur, muable en soi, devient fixe et nécessaire par la prescience. Feignons qu'un dieu du paganisme se vante de savoir l'avenir; je lui demanderai s'il sait quel pied je mettrai devant, puis je ferai le

contraire de ce qu'il aura prédit. LAURENT. Ce dieu sait ce que vous voudrez faire. ANTOINE. Comment le sait-il, puisque je ferai le contraire de ce qu'il dit, et je suppose qu'il dira ce qu'il pense. LAURENT. Votre fiction est fausse : Dieu ne vous répondra pas; ou bien, s'il vous répondait, la vénération que vous auriez pour lui vous ferait hâter de faire ce qu'il aurait dit : sa prédiction vous serait un ordre. Mais nous avons changé de question. Il ne s'agit point de ce que Dieu prédira, mais de ce qu'il prévoit. Revenons donc à la prescience, et distinguons entre le nécessaire et le certain. Il n'est pas impossible que ce qui est prévu n'arrive pas; mais il est infaillible qu'il arrivera. Je puis devenir soldat ou prêtre, mais je ne le deviendrai pas.

409. ANTOINE. C'est ici que je vous tiens. La règle des philosophes veut que tout ce qui est possible puisse être considéré comme existant. Mais si ce que vous dites être possible, c'est-à-dire un événement différent de ce qui a été prévu, arrivait actuellement, Dieu se serait trompé. LAURENT. Les règles des philosophes ne sont point des oracles pour moi. Celle-ci particulièrement n'est point exacte. Les deux contradictoires sont souvent possibles toutes deux, est-ce qu'elles peuvent aussi exister toutes deux? Mais, pour vous donner plus d'éclaircissement, feignons que Sextus Tarquinius, venant à Delphes pour consulter l'oracle d'Apollon, ait pour réponse :

> Exul inopsque cades irata pulsus ab urbe.
> Pauvre et banni de ta patrie,
> On te verra perdre la vie.

Le jeune homme s'en plaindra : Je vous ai apporté un présent royal, ô Apollon, et vous m'annoncez un sort si malheureux? Apollon lui dira : Votre présent m'est agréable, et je fais ce que vous me demandez, je vous dis ce qui arrivera. Je sais l'avenir, mais je ne le fais pas. Allez vous plaindre à Jupiter et aux Parques. Sextus serait ridicule s'il continuait après cela de se plaindre d'Apollon, n'est-il pas vrai? ANTOINE. Il dira : Je vous remercie, ô saint Apollon, de m'avoir découvert la vérité. Mais d'où vient que Jupiter est si cruel à mon égard, qu'il prépare un destin si dur à un homme innocent, à un adorateur religieux des dieux? LAURENT. Vous, innocent? dira Apollon. Sachez que vous serez superbe, que

vous commettrez des adultères, que vous serez traître à la patrie. Sextus pourrait-il répliquer : C'est vous qui en êtes la cause, ô Apollon ; vous me forcez de le faire en le prévoyant? ANTOINE. J'avoue qu'il aurait perdu le sens, s'il faisait cette réplique. LAURENT. Donc le traître Judas ne peut point se plaindre non plus de la prescience de Dieu. Et voilà la solution de votre question.

410. ANTOINE. Vous m'avez satisfait au delà de ce que j'espérais, vous avez fait ce que Boëce n'a pu faire : je vous en serai obligé toute ma vie. LAURENT. Cependant, poursuivons encore un peu notre historiette. Sextus dira : Non, Apollon, je ne veux point faire ce que vous dites. ANTOINE. Comment ! dira le dieu, je serais donc un menteur? Je vous le répète encore, vous ferez tout ce que je viens de dire. LAURENT. Sextus prierait peut-être les dieux de changer les destins, de lui donner un meilleur cœur. ANTOINE. On lui répondrait :

Desine fata deûm flecti sperare precando.

Il ne saurait faire mentir la prescience divine. Mais que dira donc Sextus? n'éclatera-t-il pas en plaintes contre les dieux? ne dira-t-il pas : Comment! je ne suis donc point libre? il n'est pas dans mon pouvoir de suivre la vertu? LAURENT. Apollon lui dira peut-être : Sachez, mon pauvre Sextus, que les dieux font chacun tel qu'il est. Jupiter a fait le loup ravissant, le lièvre timide, l'âne sot, et le lion courageux. Il vous a donné une âme méchante et incorrigible; vous agirez conformément à votre naturel, et Jupiter vous traitera comme vos actions le mériteront, il en a juré par le Styx.

411. ANTOINE. Je vous avoue qu'il me semble qu'Apollon, en s'excusant, accuse Jupiter plus qu'il n'accuse Sextus; et Sextus lui répondrait : Jupiter condamne donc en moi son propre crime, et c'est lui qui est le seul coupable. Il me pouvait faire tout autre; mais, fait comme je suis, je dois agir comme il a voulu. Pourquoi donc me punit-il? Pouvais-je résister à sa volonté? LAURENT. Je vous avoue que je me trouve arrêté ici aussi bien que vous. J'ai fait venir les dieux sur le théâtre, Apollon et Jupiter, pour vous faire distinguer la prescience et la providence divine. J'ai fait voir qu'Apollon, que la prescience ne nuisent point à la liberté ; mais je

ne saurais vous satisfaire sur les décrets de la volonté de Jupiter, c'est-à-dire sur les ordres de la Providence. ANTOINE. Vous m'avez tiré d'un abîme, et vous me replongez dans un autre abîme plus grand. LAURENT. Souvenez-vous de notre contrat : je vous ai fait dîner, et vous me demandez de vous donner à souper.

412. ANTOINE. Je vois maintenant votre finesse : vous m'avez attrapé, ce n'est pas un contrat de bonne foi. LAURENT. Que voulez-vous que je fasse? je vous ai donné du vin et des viandes de mon cru, que mon petit bien peut fournir; pour le nectar et l'ambroisie, vous les demanderez aux dieux : cette divine nourriture ne se trouve point parmi les hommes. Écoutons saint Paul, ce vaisseau d'élection qui a été ravi jusqu'au troisième ciel, qui y a entendu des paroles inexprimables; il vous répondra par la comparaison du potier, par l'incompréhensibilité des voies de Dieu, par l'admiration de la profondeur de sa sagesse. Cependant il est bon de remarquer qu'on ne demande pas pourquoi Dieu prévoit la chose, car cela s'entend; c'est parce qu'elle sera : mais on demande pourquoi il en ordonne ainsi, pourquoi il endurcit un tel, pourquoi il a pitié d'un autre. Nous ne connaissons pas les raisons qu'il en peut avoir, mais c'est assez qu'il soit très-bon et très-sage pour nous faire juger qu'elles sont bonnes. Et comme il est juste aussi, il s'ensuit que ses décrets et ses opérations ne détruisent point notre liberté. Quelques-uns y ont cherché quelque raison. Ils ont dit que nous sommes faits d'une masse corrompue et impure, de boue. Mais Adam, mais les anges étaient faits d'argent et d'or, et ils n'ont pas laissé de pécher. On est encore endurci quelquefois après la régénération. Il faut donc chercher une autre cause du mal, et je doute que les anges mêmes la sachent. Ils ne laissent pas d'être heureux et de louer Dieu. Boëce a plus écouté la réponse de la philosophie que celle de saint Paul; c'est ce qui l'a fait échouer. Croyons à Jésus-Christ, il est la vertu et la sagesse de Dieu ; il nous apprend que Dieu veut le salut de tous, qu'il ne veut point la mort du pécheur. Fions-nous donc à la miséricorde divine, et ne nous en rendons pas incapables par notre vanité et par notre malice.

413. Ce dialogue de Valla est beau, quoiqu'il y ait quelque chose à redire par-ci par-là; mais le principal défaut y est, qu'il coupe le nœud, et qu'il semble condamner la Providence sous le nom de Jupiter, qu'il fait presque auteur du péché. Poussons donc encore

plus avant la petite fable. Sextus, quittant Apollon à Delphes, va trouver Jupiter à Dodone. Il fait des sacrifices, et puis il étale ses plaintes. Pourquoi m'avez-vous condamné, ô grand Dieu, à être méchant, à être malheureux? Changez mon sort et mon cœur, ou reconnaissez votre tort. Jupiter lui répondit : Si vous voulez renoncer à Rome, les Parques vous fileront d'autres destinées, vous deviendrez sage, vous serez heureux. SEXTUS. Pourquoi dois-je renoncer à l'espérance d'une couronne? ne pourrai-je pas être bon roi? JUPITER. Non, Sextus; je sais mieux ce qu'il vous faut. Si vous allez à Rome, vous êtes perdu. Sextus, ne pouvant se résoudre à un si grand sacrifice, sortit du temple et s'abandonna à son destin. Théodore, le grand sacrificateur, qui avait assisté au dialogue du dieu avec Sextus, adressa ces paroles à Jupiter : Votre sagesse est adorable, ô grand maître des dieux. Vous avez convaincu cet homme de son tort; il faut qu'il impute dès à présent son malheur à sa mauvaise volonté, il n'a pas le mot à dire. Mais vos fidèles adorateurs sont étonnés : ils souhaiteraient d'admirer votre bonté aussi bien que votre grandeur; il dépendait de vous de lui donner une autre volonté. JUPITER. Allez à ma fille Pallas, elle vous apprendra ce que je dois faire.

414. Théodore fit le voyage d'Athènes : on lui ordonna de coucher dans le temple de la déesse. En songeant, il se trouva transporté dans un pays inconnu. Il y avait là un palais d'un brillant inconcevable et d'une grandeur immense. La déesse Pallas parut à la porte, environnée des rayons d'une majesté éblouissante,

... qualisque videri
Cœlicolis et quanta solet.

Elle toucha le visage de Théodore d'un rameau d'olivier qu'elle tenait dans la main. Le voilà devenu capable de soutenir le divin éclat de la fille de Jupiter et de tout ce qu'elle lui devait montrer. Jupiter, qui vous aime, lui dit-elle, vous a recommandé à moi pour être instruit. Vous voyez ici le palais des destinées dont j'ai la garde. Il y a des représentations non-seulement de ce qui arrive, mais encore de tout ce qui est possible; et Jupiter, en ayant fait la revue avant le commencement du monde existant, a digéré les possibilités en mondes, et a fait le choix du meilleur de tous. Il vient quelquefois visiter ces lieux pour se donner le plaisir de récapituler les choses

et de renouveler son propre choix, où il ne peut manquer de se complaire. Je n'ai qu'à parler, et nous allons voir tout un monde que mon père pouvait produire, où se trouvera représenté tout ce qu'on en peut demander; et par ce moyen on peut savoir encore ce qui arriverait, si telle ou telle possibilité devait exister. Et quand les conditions ne seront pas assez déterminées, il y aura autant qu'on voudra de tels mondes différents entre eux, qui répondront différemment à la même question en autant de manières qu'il est possible. Vous avez appris la géométrie quand vous étiez encore jeune, comme tous les Grecs bien élevés. Vous savez donc que, lorsque les conditions d'un point qu'on demande ne le déterminent pas assez et qu'il y en a une infinité, ils tombent tous dans ce que les géomètres appellent un lieu, et ce lieu au moins, qui est souvent une ligne, sera déterminé. Ainsi vous pouvez vous figurer une suite réglée de mondes qui contiendront tous et seuls le cas dont il s'agit, et en varieront les circonstances et les conséquences. Mais, si vous posez un cas qui ne diffère du monde actuel que dans une seule chose définie et dans ses suites, un certain monde déterminé vous répondra : Ces mondes sont tous ici, c'est-à-dire en idées. Je vous en montrerai où se trouvera non pas tout à fait le même Sextus que vous avez vu, cela ne se peut, il porte toujours avec lui ce qu'il sera, mais des Sextus approchants, qui auront tout ce que vous connaissez déjà du véritable Sextus, mais non pas tout ce qui est déjà dans lui sans qu'on s'en aperçoive, ni, par conséquent, tout ce qui lui arrivera encore. Vous trouverez dans un monde un Sextus fort heureux et élevé, dans un autre un Sextus content d'un état médiocre, des Sextus de toute espèce et d'une infinité de façons.

415. Là-dessus la déesse mena Théodore dans un des appartements : quand il y fut, ce n'était plus un appartement, c'était un monde,

... solemque suum, sua sidera norat.

Par l'ordre de Pallas, on vit paraître Dodone avec le temple de Jupiter, et Sextus qui en sortait : on l'entendait dire qu'il obéirait au dieu. Le voilà qui va à une ville placée entre deux mers, semblable à Corinthe. Il y achète un petit jardin; en le cultivant il trouve un trésor; il devient un homme riche, aimé, considéré; il

meurt dans une grande vieillesse, chéri de toute la ville. Théodore vit toute sa vie comme d'un coup d'œil, et comme dans une représentation de théâtre. Il y avait un grand volume d'écriture dans cet appartement; Théodore ne put s'empêcher de demander ce que cela voulait dire. C'est l'histoire de ce monde où nous sommes maintenant en visite, lui dit la déesse : c'est le livre de ses destinées. Vous avez vu un nombre sur le front de Sextus, cherchez dans ce livre l'endroit qu'il marque. Théodore le chercha, et y trouva l'histoire de Sextus plus ample que celle qu'il avait vue en abrégé. Mettez le doigt sur la ligne qu'il vous plaira, lui dit Pallas, et vous verrez représenté effectivement dans tout son détail ce que la ligne marque en gros. Il obéit, et il vit paraître toutes les particularités d'une partie de la vie de ce Sextus. Il passa dans un autre appartement, et voilà un autre monde, un autre Sextus, qui, sortant du temple, et résolu d'obéir à Jupiter, va en Thrace. Il y épouse la fille du roi, qui n'avait point d'autres enfants, et lui succède. Il est adoré de ses sujets. On allait en d'autres chambres, et on voyait toujours de nouvelles scènes.

416. Les appartements allaient en pyramide; ils devenaient toujours plus beaux à mesure qu'on montait vers la pointe, et ils représentaient de plus beaux mondes. On vint enfin dans le suprême qui terminait la pyramide et qui était le plus beau de tous; car la pyramide avait un commencement, mais on n'en voyait point la fin; elle avait une pointe, mais point de base; elle allait croissant à l'infini. C'est, comme la déesse l'expliqua, parce qu'entre une infinité de mondes possibles il y a le meilleur de tous, autrement Dieu ne se serait point déterminé à en créer aucun; mais il n'y en a aucun qui n'en ait encore de moins parfaits au-dessous de lui : c'est pourquoi la pyramide descend à l'infini. Théodore, entrant dans cet appartement suprême, se trouva ravi en extase; il lui fallut le secours de la déesse; une goutte d'une liqueur divine mise sur la langue le remit. Il ne se sentait pas de joie. Nous sommes dans le vrai monde actuel, dit la déesse, et vous y êtes à la source du bonheur. Voilà ce que Jupiter vous y prépare, si vous continuez de le servir fidèlement. Voici Sextus tel qu'il est et tel qu'il sera actuellement. Il sort du temple tout en colère, il méprise le conseil des dieux. Vous le voyez allant à Rome, mettant tout en désordre, violant la femme de son ami. Le voilà chassé avec son

père, battu, malheureux. Si Jupiter avait pris un Sextus heureux à Corinthe, ou roi en Thrace, ce ne serait plus ce monde. Et cependant il ne pouvait manquer de choisir ce monde, qui surpasse en perfection tous les autres, qui fait la pointe de la pyramide : autrement Jupiter aurait renoncé à sa sagesse; il m'aurait bannie, moi qui suis sa fille. Vous voyez que mon père n'a point fait Sextus méchant; il l'était de toute éternité, il l'était toujours librement : il n'a fait que lui accorder l'existence, que sa sagesse ne pouvait refuser au monde où il est compris : il l'a fait passer de la région des possibles à celle des êtres actuels. Le crime de Sextus sert à de grandes choses; il en naîtra un grand empire qui donnera de grands exemples. Mais cela n'est rien au prix du total de ce monde, dont vous admirerez la beauté, lorsqu'après un heureux passage de cet état mortel à un autre meilleur, les dieux vous auront rendu capable de la connaître.

417. Dans ce moment Théodore s'éveille; il rend grâces à la déesse, il rend justice à Jupiter, et, pénétré de ce qu'il a vu et entendu, il continue la fonction de grand sacrificateur avec tout le zèle d'un vrai serviteur de son Dieu, avec toute la joie dont un mortel est capable. Il me semble que cette continuation de la fiction peut éclaircir la difficulté à laquelle Valla n'a point voulu toucher. Si Apollon a bien représenté la science divine de la vision (qui regarde les existences), j'espère que Pallas n'aura pas mal fait le personnage de ce qu'on appelle la science de simple intelligence (qui regarde tous les possibles), où il faut enfin chercher la source des choses.

ABRÉGÉ

DE LA CONTROVERSE,

RÉDUITE A DES ARGUMENTS EN FORME.

Quelques personnes intelligentes ont souhaité qu'on fît cette addition, et l'on a déféré d'autant plus facilement à leur avis, qu'on a eu occasion par là de satisfaire encore à quelques difficultés, et de faire quelques remarques qui n'avaient pas encore été assez touchées dans l'ouvrage.

I. *Objection*. Quiconque ne prend point le meilleur parti manque de puissance, ou de connaissance, ou de bonté.

Dieu n'a point pris le meilleur parti en créant ce monde.

Donc Dieu a manqué de puissance, ou de connaissance, ou de bonté.

Réponse. On nie la mineure, c'est-à-dire la seconde prémisse de ce syllogisme; et l'adversaire la prouve par ce prosyllogisme. Quiconque fait des choses où il y a du mal, qui pouvaient être faites sans aucun mal, ou dont la production pouvait être omise, ne prend point le meilleur parti.

Dieu a fait un monde où il y a du mal; un monde, dis-je, qui pouvait être fait sans aucun mal, ou dont la production pouvait être omise tout à fait.

Donc Dieu n'a point pris le meilleur parti.

Réponse. On accorde la mineure de ce prosyllogisme; car il faut avouer qu'il y a du mal dans le monde que Dieu a fait, et qu'il était possible de faire un monde sans mal, ou même de ne point créer de monde, puisque la création a dépendu de la volonté libre

de Dieu : mais on nie la majeure, c'est-à-dire la première des deux prémisses du prosyllogisme, et on se pourrait contenter d'en demander la preuve; mais, pour donner plus d'éclaircissement à la matière, on a voulu justifier cette négation, en faisant remarquer que le meilleur parti n'est pas toujours celui qui tend à éviter le mal, puisqu'il se peut que le mal soit accompagné d'un plus grand bien. Par exemple, un général d'armée aimera mieux une grande victoire avec une légère blessure, qu'un état sans blessure et sans victoire. On a montré cela plus amplement dans cet ouvrage, en faisant même voir, par des instances prises des mathématiques et d'ailleurs, qu'une imperfection dans la partie peut être requise à une plus grande perfection dans le tout. On a suivi en cela le sentiment de saint Augustin, qui a dit cent fois que Dieu a permis le mal pour en tirer un bien, c'est-à-dire un plus grand bien; et celui de Thomas d'Aquin (*in libr. 2, Sent. dist.* 32, *qu. I, art. I*), que la permission du mal tend au bien de l'univers. On a fait voir que chez les anciens la chute d'Adam a été appelée *felix culpa*, un péché heureux, parce qu'il avait été réparé avec un avantage immense par l'incarnation du Fils de Dieu, qui a donné à l'univers quelque chose de plus noble que tout ce qu'il y aurait eu sans cela parmi les créatures. Et, pour plus d'intelligence, on a ajouté, après plusieurs bons auteurs, qu'il était de l'ordre et du bien général que Dieu laissât à certaines créatures l'occasion d'exercer leur liberté, lors même qu'il a prévu qu'elles se tourneraient au mal, mais qu'il pouvait si bien redresser; parce qu'il ne convenait pas que pour empêcher le péché Dieu agît toujours d'une manière extraordinaire. Il suffit donc, pour anéantir l'objection, de faire voir qu'un monde avec le mal pouvait être meilleur qu'un monde sans mal : mais on est encore allé plus avant dans l'ouvrage, et l'on a même montré que cet univers doit être effectivement meilleur que tout autre univers possible.

II. *Objection.* S'il y a plus de mal que de bien dans les créatures intelligentes, il y a plus de mal que de bien dans tout l'ouvrage de Dieu.

Or il y a plus de mal que de bien dans les créatures intelligentes.

Donc il y a plus de mal que de bien dans tout l'ouvrage de Dieu.

Mais en second lieu, quand on accorderait qu'il y a plus de mal que de bien dans le genre humain, on a encore tout sujet de ne point accorder qu'il y a plus de mal que de bien dans toutes les créatures intelligentes; car il y a un nombre inconcevable de génies, et peut-être encore d'autres créatures raisonnables; et un adversaire ne saurait prouver que, dans toute la cité de Dieu, composée tant de génies que d'animaux raisonnables sans nombre et d'une infinité d'espèces, le mal surpasse le bien; et, quoiqu'on n'ait point besoin, pour répondre à une objection, de prouver qu'une chose est quand sa seule possibilité suffit, on n'a pas laissé de montrer dans cet ouvrage que c'est une suite de la suprême perfection du souverain de l'univers que le royaume de Dieu soit le plus parfait de tous les États ou gouvernements possibles, et que, par conséquent, le peu de mal qu'il y a soit requis pour le comble du bien immense qui s'y trouve.

III. *Objection*. S'il est toujours impossible de ne point pécher, il est toujours injuste de punir.

Or il est toujours impossible de ne point pécher, ou bien tout péché est nécessaire.

Donc il est toujours injuste de punir.

On en prouve la mineure.

1. *Prosyllogisme*. Tout prédéterminé est nécessaire.

Tout événement (et par conséquent le péché aussi) est nécessaire.

On prouve encore ainsi cette seconde mineure.

2. *Prosyllogisme*. Ce qui est futur, ce qui est prévu, ce qui est enveloppé dans les causes est prédéterminé.

Tout événement est tel.

Donc tout événement est prédéterminé.

Réponse. On accorde dans un certain sens la conclusion du second prosyllogisme, qui est la mineure du premier; mais on niera la majeure du premier prosyllogisme, c'est-à-dire que tout prédéterminé est nécessaire, entendant par la nécessité de pécher, par exemple, ou par l'impossibilité de ne point pécher, ou de ne point faire quelque action, la nécessité dont il s'agit ici, c'est-à-dire celle qui est essentielle et absolue, et qui détruit la moralité de l'action et la justice des châtiments; car, si quelqu'un entendait une autre nécessité ou impossiblité, c'est-à-dire une nécessité qui ne fût que

Réponse. On nie la majeure et la mineure de ce syllogisme conditionnel. Quant à la majeure, on ne l'accorde point, parce que cette prétendue conséquence de la partie au tout, des créatures intelligentes à toutes les créatures, suppose, tacitement et sans preuve, que les créatures destituées de raison ne peuvent point entrer en comparaison et en ligne de compte avec celles qui en ont. Mais pourquoi ne se pourrait-il pas que le surplus du bien dans les créatures non intelligentes, qui remplissent le monde, récompensât et surpassât même incomparablement le surplus du mal dans les créatures raisonnables? Il est vrai que le prix des dernières est plus grand; mais, en récompense, les autres sont en plus grand nombre sans comparaison; et il se peut que la proportion du nombre et de la quantité surpasse celle du prix et de la qualité.

Quant à la mineure, on ne la doit point accorder non plus, c'est-à-dire on ne doit point accorder qu'il y a plus de mal que de bien dans les créatures intelligentes. On n'a pas même besoin de convenir qu'il y a plus de mal que de bien dans le genre humain, parce qu'il se peut, et il est même fort raisonnable, que la gloire et la perfection des bienheureux soit incomparablement plus grande que la misère et l'imperfection des damnés, et qu'ici l'excellence du bien total, dans le plus petit nombre, prévaille au mal total dans le nombre plus grand. Les bienheureux approchent de la divinité par le moyen du divin Médiateur, autant qu'il peut convenir à ces créatures, et font des progrès dans le bien qu'il est impossible que les damnés fassent dans le mal, quand ils approcheraient le plus près qu'il se peut de la nature des démons. Dieu est infini, et le démon est borné; le bien peut aller et va à l'infini, au lieu que le mal a ses bornes. Il se peut donc, et il est à croire qu'il arrive, dans la comparaison des bienheurex et des damnés, le contraire de ce que nous avons dit pouvoir arriver dans la comparaison des créatures intelligentes et non intelligentes; c'est-à-dire il se peut que, dans la comparaison des heureux et des malheureux, la proportion des degrés surpasse celle des nombres, et que, dans la comparaison des créatures intelligentes et non intelligentes, la proportion des nombres soit plus grande que celle des prix. On est en droit de supposer qu'une chose se peut, tant qu'on ne prouve point qu'elle est impossible; et même ce qu'on avance ici passe la supposition.

Mais en second lieu, quand on accorderait qu'il y a plus de mal que de bien dans le genre humain, on a encore tout sujet de ne point accorder qu'il y a plus de mal que de bien dans toutes les créatures intelligentes; car il y a un nombre inconcevable de génies, et peut-être encore d'autres créatures raisonnables; et un adversaire ne saurait prouver que, dans toute la cité de Dieu, composée tant de génies que d'animaux raisonnables sans nombre et d'une infinité d'espèces, le mal surpasse le bien; et, quoiqu'on n'ait point besoin, pour répondre à une objection, de prouver qu'une chose est quand sa seule possibilité suffit, on n'a pas laissé de montrer dans cet ouvrage que c'est une suite de la suprême perfection du souverain de l'univers que le royaume de Dieu soit le plus parfait de tous les États ou gouvernements possibles, et que, par conséquent, le peu de mal qu'il y a soit requis pour le comble du bien immense qui s'y trouve.

III. *Objection*. S'il est toujours impossible de ne point pécher, il est toujours injuste de punir.

Or il est toujours impossible de ne point pécher, ou bien tout péché est nécessaire.

Donc il est toujours injuste de punir.

On en prouve la mineure.

1. *Prosyllogisme*. Tout prédéterminé est nécessaire.

Tout événement (et par conséquent le péché aussi) est nécessaire.

On prouve encore ainsi cette seconde mineure.

2. *Prosyllogisme*. Ce qui est futur, ce qui est prévu, ce qui est enveloppé dans les causes est prédéterminé.

Tout événement est tel.

Donc tout événement est prédéterminé.

Réponse. On accorde dans un certain sens la conclusion du second prosyllogisme, qui est la mineure du premier; mais on niera la majeure du premier prosyllogisme, c'est-à-dire que tout prédéterminé est nécessaire, entendant par la nécessité de pécher, par exemple, ou par l'impossibilité de ne point pécher, ou de ne point faire quelque action, la nécessité dont il s'agit ici, c'est-à-dire celle qui est essentielle et absolue, et qui détruit la moralité de l'action et la justice des châtiments; car, si quelqu'un entendait une autre nécessité ou impossiblité, c'est-à-dire une nécessité qui ne fût que

morale ou qui ne fût qu'hypothétique (qu'on expliquera tantôt), il est manifeste qu'on lui nierait la majeure de l'objection même. On se pourrait contenter de cette réponse, et demander la preuve de la proposition niée; mais on a bien voulu encore rendre raison de son procédé dans cet ouvrage, pour mieux éclaircir la chose, et pour donner plus de jour à toute cette matière, en expliquant la nécessité qui doit être rejetée, et la détermination qui doit avoir lieu. C'est que la nécessité, contraire à la moralité, qui doit être évitée, et qui ferait que le châtiment serait injuste, est une nécessité insurmontable qui rendrait toute opposition inutile, quand même on voudrait de tout son cœur éviter l'action nécessaire, et quand on ferait tous les efforts possibles pour cela. Or il est manifeste que cela n'est point applicable aux actions volontaires, puisqu'on ne les ferait point si on ne le voulait bien. Aussi leur prévision et prédétermination n'est point absolue, mais elle suppose la volonté : s'il est sûr qu'on les fera, il n'est pas moins sûr qu'on les voudra faire. Ces actions volontaires, et leurs suites, n'arriveront point quoi qu'on fasse, ou soit qu'on les veuille on non, mais parce qu'on fera et parce qu'on voudra faire ce qui y conduit. Et cela est contenu dans la prévision et dans la prédétermination, et en fait même la raison. Et la nécessité de tel événement est appelée conditionnelle, hypothétique, ou bien nécessité de conséquence, parce qu'elle suppose la volonté et les autres *réquisits;* au lieu que la nécessité qui détruit la moralité, et qui rend le châtiment injuste et la récompense inutile, est dans les choses qui seront quoi qu'on fasse et quoi qu'on veuille faire, et, en un mot, dans ce qui est essentiel; et c'est ce qu'on appelle une nécessité absolue. Aussi ne sert-il de rien, à l'égard de ce qui est nécessaire absolument, de faire des défenses ou des commandements, de proposer des peines ou des prix, de blâmer ou de louer; il n'en sera ni plus ni moins. Au lieu que, dans les actions volontaires et dans ce qui en dépend, les préceptes, armés du pouvoir de punir et de récompenser, servent très-souvent, et sont compris dans l'ordre des causes qui font exister l'action; et c'est par cette raison que non-seulement les soins et les travaux, mais encore les prières sont utiles; Dieu ayant encore eu ces prières en vue avant qu'il ait réglé les choses, et y ayant eu l'égard qui était convenable. C'est pourquoi le précepte qui dit : *Ora et labora* (Priez et travaillez), subsiste tout entier;

et non-seulement ceux qui prétendent, sous le vain prétexte de la nécessité des événements, qu'on peut négliger les soins que les affaires demandent, mais encore ceux qui raisonnent contre les prières, tombent dans ce que les anciens appelaient déjà le *sophisme paresseux*. Ainsi la prédétermination des événements par les causes est justement ce qui contribue à la moralité au lieu de la détruire, et les causes inclinent la volonté, sans la nécessiter. C'est pourquoi la détermination, dont il s'agit, n'est point une nécessitation : il est certain (à celui qui sait tout) que l'effet suivra cette inclination; mais cet effet n'en suit point par une conséquence nécessaire, c'est-à-dire dont le contraire implique contradiction; et c'est aussi par une telle inclination interne que la volonté se détermine, sans qu'il y ait de la nécessité. Supposez qu'on ait la plus grande passion du monde (par exemple, une grande soif), vous m'avouerez que l'âme peut trouver quelque raison pour y résister, quand ce ne serait que celle de montrer son pouvoir. Ainsi, quoiqu'on ne soit jamais dans une parfaite indifférence d'équilibre, et qu'il y ait toujours une prévalence d'inclination pour le parti qu'on prend, elle ne rend pourtant jamais la résolution qu'on prend absolument nécessaire.

IV. *Objection*. Quiconque peut empêcher le péché d'autrui et ne le fait pas, mais y contribue plutôt, quoiqu'il en soit bien informé, en est complice.

Dieu peut empêcher le péché des créatures intelligentes; mais il ne le fait pas, et il y contribue plutôt par son concours et par les occasions qu'il fait naître, quoiqu'il en ait une parfaite connaissance.

Donc, etc.

Réponse. On nie la majeure de ce syllogisme; car il se peut qu'on puisse empêcher le péché, mais qu'on ne doive point le faire, parce qu'on ne le pourrait sans commettre soi-même un péché, ou (quand il s'agit de Dieu) sans faire une action déraisonnable. On en a donné des instances, et on en fait l'application à Dieu lui-même. Il se peut aussi qu'on contribue au mal, et qu'on lui ouvre même le chemin quelquefois en faisant des choses qu'on est obligé de faire; et quand on fait son devoir, ou (en parlant de Dieu) quand, tout bien considéré, on fait ce que la raison demande, on n'est point responsable des événements, lors même qu'on les pré-

voit. On ne veut pas ces maux, mais on les veut permettre pour un plus grand bien, qu'on ne saurait se dispenser raisonnablement de préférer à d'autres considérations; et c'est une volonté *conséquente* qui résulte des volontés *antécédentes*, par lesquelles on veut le bien. Je sais que quelques-uns, en parlant de la volonté de Dieu antécédente et conséquente, ont entendu par l'*antécédente* celle qui veut que tous les hommes soient sauvés, et par la *conséquente* celle qui veut, en conséquence du péché persévérant, qu'il y en ait de damnés. Mais ce ne sont que des exemples d'une notion plus générale, et on peut dire, par la même raison, que Dieu veut par sa volonté antécédente que les hommes ne pèchent point, et que, par sa volonté conséquente ou finale et décrétoire (qui a toujours son effet), il veut permettre qu'ils pèchent, cette permission étant une suite des raisons supérieures; et on a sujet de dire généralement que la volonté antécédente de Dieu va à la production du bien et à l'empêchement du mal, chacun pris en soi et comme détaché (*particulariter et secundum quid* [Thom. I, qu. 19, art. 6], suivant la mesure du degré de chaque bien ou de chaque mal; mais que la volonté divine conséquente, ou finale et totale, va à la production d'autant de biens qu'on en peut mettre ensemble, dont la combinaison devient par là déterminée, et comprend aussi la permission de quelques maux et l'exclusion de quelques biens, comme le meilleur plan possible de l'univers le demande. Arminius, dans son *Antiperkinsus*, a fort bien expliqué que la volonté de Dieu peut être appelée conséquente, non-seulement par rapport à l'action de la créature considérée auparavant dans l'entendement divin, mais encore par rapport à d'autres volontés divines antérieures. Mais il suffit de considérer le passage cité de Thomas d'Aquin, et celui de Scot (I. dist. 46, qu. XI), pour voir qu'ils prennent cette distinction comme on l'a prise ici. Cependant, si quelqu'un ne veut point souffrir cet usage des termes, qu'il mette volonté *préalable* au lieu d'antécédente, et volonté *finale* ou décrétoire au lieu de conséquente; car on ne veut point disputer des mots.

V. *Objection.* Quiconque produit tout ce qu'il y a de réel dans une chose en est la cause.

Dieu produit tout ce qu'il y a de réel dans le péché.

Donc Dieu est la cause du péché.

Réponse. On pourrait se contenter de nier la majeure ou la mineure, parce que le terme de réel reçoit des interprétations qui peuvent rendre ces propositions fausses. Mais pour se mieux expliquer on distinguera. Réel signifie ou ce qui est positif seulement, ou bien il comprend encore les êtres privatifs : au premier cas, on nie la majeure, et on accorde la mineure; au second cas, on fait le contraire. On aurait pu se borner à cela; mais on a bien voulu aller encore plus loin, pour rendre raison de cette distinction. On a donc été bien aise de faire considérer que toute réalité purement positive, ou absolue, est une perfection, et que l'imperfection vient de la limitation, c'est-à-dire du privatif : car limiter est refuser le progrès, ou le plus outre. Or Dieu est la cause de toutes les perfections, et par conséquent de toutes les réalités, lorsqu'on les considère comme purement positives. Mais les limitations ou les privations résultent de l'imperfection des créatures qui borne leur réceptivité. Et il en est comme d'un bateau chargé, que la rivière fait aller plus ou moins lentement, à mesure du poids qu'il porte; ainsi sa vitesse vient de la rivière; mais le retardement, qui borne cette vitesse, vient de la charge. Aussi a-t-on fait voir dans cet ouvrage comment la créature, en causant le péché, est une cause déficiente; comment les erreurs et les mauvaises inclinations naissent de la privation, et comment la privation est efficace par accident; et on a justifié le sentiment de saint Augustin (lib. I, ad Simpl. q. 2) qui explique, par exemple, comment Dieu endurcit, non pas en donnant quelque chose de mauvais à l'âme, mais parce que l'effet de sa bonne impression est borné par la résistance et par les circonstances qui contribuent à cette résistance; en sorte qu'il ne lui donne pas tout le bien qui surmonterait son mal. *Nec*, inquit, *ab illo erogatur aliquid quo homo fit deterior, sed tantum quo fit melior non erogatur*. Mais si Dieu y avait voulu faire davantage, il aurait fallu faire ou d'autres natures de créatures, ou d'autres miracles pour changer leurs natures, que le meilleur plan n'a pu admettre. C'est comme il faudrait que le courant de la rivière fût plus rapide que sa pente ne permet, ou que les bateaux fussent moins chargés, s'il devait faire aller ces bateaux avec plus de vitesse. Et la limitation ou l'imperfection originale des créatures fait que même le meilleur plan de l'univers ne saurait être exempté de certains maux, mais qui y doivent tourner à un

plus grand bien. Ce sont quelques désordres dans les parties qui relèvent merveilleusement la beauté du tout; comme certaines dissonances employées comme il faut rendent l'harmonie plus belle. Mais cela dépend de ce qu'on a déjà répondu à la première objection.

VI. *Objection.* Quiconque punit ceux qui ont fait aussi bien qu'il était en leur pouvoir de faire est injuste.

Dieu le fait.

Donc, etc.

Réponse. On nie la mineure de cet argument. Et l'on croit que Dieu donne toujours les aides et les grâces qui suffiraient à ceux qui auraient une bonne volonté, c'est-à-dire qui ne rejetteraient pas ces grâces par un nouveau péché. Ainsi on n'accorde point la damnation des enfants morts sans baptême ou hors de l'Église, ni la damnation des adultes qui ont agi suivant les lumières que Dieu leur a données. Et l'on croit que si quelqu'un a suivi les lumières qu'il avait, il en recevra indubitablement de plus grandes dont il a besoin, comme feu M. Hulseman, théologien célèbre et profond à Leipzig, a remarqué quelque part; et si un tel homme en avait manqué pendant sa vie, il les recevrait au moins à l'article de la mort.

VII. *Objection.* Quiconque donne à quelques-uns seulement, et non pas à tous, les moyens qui leur font avoir effectivement la bonne volonté et la foi finale salutaire, n'a pas assez de bonté.

Dieu le fait.

Donc, etc.

Réponse. On en nie la majeure. Il est vrai que Dieu pourrait surmonter la plus grande résistance du cœur humain; et il le fait aussi quelquefois, soit par une grâce interne, soit par les circonstances externes qui peuvent beaucoup sur les âmes; mais il ne le fait point toujours. D'où vient cette distinction, dira-t-on, et pourquoi sa bonté paraît-elle bornée? C'est qu'il n'aurait point été dans l'ordre d'agir toujours extraordinairement, et de renverser la liaison des choses, comme on a déjà remarqué en répondant à la première objection. Les raisons de cette liaison, par laquelle l'un est placé dans des circonstances plus favorables que l'autre, sont cachées dans la profondeur de la sagesse de Dieu : elles dépendent de l'harmonie universelle. Le meilleur plan de l'univers, que Dieu

ne pouvait point manquer de choisir, le portait ainsi. On le juge par l'événement même; puisque Dieu l'a fait, il n'était point possible de mieux faire. Bien loin que cette conduite soit contraire à la bonté, c'est la suprême bonté qui l'y a porté. Cette objection avec sa solution pouvait être tirée de ce qui a été dit à l'égard de la première objection; mais il a paru utile de la toucher à part.

VIII. *Objection.* Quiconque ne peut manquer de choisir le meilleur n'est point libre.

Dieu ne peut manquer de choisir le meilleur.

Donc Dieu n'est point libre.

Réponse. On nie la majeure de cet argument : c'est plutôt la vraie liberté, et la plus parfaite, de pouvoir user le mieux de son franc arbitre, et d'exercer toujours ce pouvoir, sans en être détourné ni par la force externe ni par les passions internes, dont l'une fait l'esclavage des corps, et les autres celui des âmes. Il n'y a rien de moins servile que d'être toujours mené au bien, et toujours par sa propre inclination, sans aucune contrainte et sans aucun déplaisir. Et d'objecter que Dieu avait donc besoin des choses externes, ce n'est qu'un sophisme. Il les crée librement : mais s'étant proposé une fin, qui est d'exercer sa bonté, la sagesse l'a déterminé à choisir les moyens les plus propres à obtenir cette fin. Appeler cela besoin, c'est prendre le terme dans un sens non ordinaire qui le purge de toute imperfection, à peu près comme l'on fait quand on parle de la colère de Dieu.

Sénèque dit quelque part que Dieu n'a commandé qu'une fois, mais qu'il obéit toujours, parce qu'il obéit aux lois qu'il a voulu se prescrire : *semel jussit, semper paret.* Mais il aurait mieux dit que Dieu commande toujours, et qu'il est toujours obéi; car en voulant il suit toujours le penchant de sa propre nature, et tout le reste des choses suit toujours sa volonté. Et comme cette volonté est toujours la même, on ne peut point dire qu'il n'obéit qu'à celle qu'il avait autrefois. Cependant, quoique sa volonté soit toujours immanquable et aille toujours au meilleur, le mal, ou le moindre bien qu'il rebute, ne laisse pas d'être possible en soi; autrement la nécessité du bien serait géométrique, pour dire ainsi, ou métaphysique et tout à fait absolue; la contingence des choses serait détruite, et il n'y aurait point de choix. Mais cette manière de nécessité, qui ne détruit point la possibilité du contraire, n'a ce nom que par analogie; elle

devient effective, non pas par la seule essence des choses, mais par ce qui est hors d'elles et au-dessus d'elles, savoir par la volonté de Dieu. Cette nécessité est appelée morale, parce que chez le sage, *nécessaire* et *dû* sont des choses équivalentes; et quand elle a toujours son effet, comme elle l'a véritablement dans le sage parfait, c'est-à-dire en Dieu, on peut dire que c'est une nécessité heureuse. Plus les créatures en approchent, plus elles approchent de la félicité parfaite. Aussi cette manière de nécessité n'est-elle pas celle qu'on tâche d'éviter, et qui détruit la moralité, les récompenses, les louanges. Car ce qu'elle porte n'arrive pas quoi qu'on fasse et quoi qu'on veuille, mais parce qu'on le veut bien. Et une volonté à laquelle il est naturel de bien choisir mérite le plus d'être louée : aussi porte-t-elle sa récompense avec elle, qui est le souverain bonheur. Et comme cette constitution de la nature divine donne une satisfaction entière à celui qui la possède, elle est aussi la meilleure et la plus souhaitable pour les créatures, qui dépendent toutes de Dieu. Si la volonté de Dieu n'avait point pour règle le principe du meilleur, elle irait au mal, ce qui serait le pis, ou bien elle serait indifférente en quelque façon au bien et au mal, et guidée par le hasard; mais une volonté qui se laisserait toujours aller au hasard ne vaudrait guère mieux pour le gouvernement de l'univers que le concours fortuit des corpuscules, sans qu'il y eût aucune divinité. Et quand même Dieu ne s'abandonnerait au hasard qu'en quelques cas et en quelque manière (comme il ferait s'il n'allait pas toujours entièrement au meilleur, et s'il était capable de préférer un moindre bien à un bien plus grand, c'est-à-dire un mal à un bien, puisque ce qui empêche un plus grand bien est un mal), il serait imparfait, aussi bien que l'objet de son choix; il ne mériterait point une confiance entière; il agirait sans raison dans un tel cas, et le gouvernement de l'univers serait comme certains jeux mi-partis entre la raison et la fortune. Et tout cela fait voir que cette objection, qu'on fait contre le choix du meilleur, pervertit les notions du libre et du nécessaire, et nous représente le meilleur même comme mauvais; ce qui est malin ou ridicule.

RÉFLEXIONS

SUR L'OUVRAGE QUE M. HOBBES A PUBLIÉ EN ANGLAIS, DE LA LIBERTÉ, DE LA NÉCESSITÉ ET DU HASARD.

1. Comme la question de la nécessité et de la liberté, avec celles qui en dépendent, a été agitée autrefois entre le célèbre M. Hobbes et M. Jean Bramhall, évêque de Derry, par des livres publiés de part et d'autre, j'ai cru à propos d'en donner une connaissance distincte (quoique j'en aie déjà fait mention plus d'une fois), d'autant plus que ces écrits de M. Hobbes n'ont paru qu'en anglais jusqu'ici, et que ce qui vient de cet auteur contient ordinairement quelque chose de bon et d'ingénieux. L'évêque de Derry et M. Hobbes, s'étant rencontrés à Paris chez le marquis depuis duc de Newcastle, l'an 1646, entrèrent en débat sur cette matière. La dispute se passa avec assez de modération; mais l'évêque envoya un peu après un écrit à mylord Newcastle, et souhaita qu'il portât M. Hobbes à y répondre. Il répondit; mais il marqua en même temps qu'il désirait qu'on ne publiât point sa réponse, parce qu'il croyait que des personnes mal instruites peuvent abuser de dogmes comme les siens, quelque véritables qu'ils pourraient être. Il arriva cependant que M. Hobbes en fit part lui-même à un ami français, et permit qu'un jeune Anglais en fit la traduction en français en faveur de cet ami. Ce jeune homme garda une copie de l'original anglais, et le publia depuis en Angleterre à l'insu de l'auteur, ce qui obligea l'évêque d'y répliquer et M. Hobbes de dupliquer, et de publier toutes les pièces ensemble dans un livre de 348 pages imprimé à Londres l'an 1656, in-4°, intitulé : « *Questions touchant la liberté, la néces-*

» *sité et le hasard, éclaircies et débattues entre le docteur* » *Bramhall, évêque de Derry, et Thomas Hobbes de Malmes-* » *bury.* » Il y a une édition postérieure de l'an 1684, dans un ouvrage intitulé *Hobbs's Tripos,* où l'on trouve son livre de la Nature humaine, son Traité du corps politique, et son Traité de la liberté et de la nécessité; mais le dernier ne contient point la réplique de l'évêque ni la duplique de l'auteur. M. Hobbes raisonne sur cette matière avec son esprit et sa subtilité ordinaire : mais c'est dommage que de part et d'autre on s'arrête à plusieurs petites chicanes, comme il arrive quand on est piqué au jeu. L'évêque parle avec beaucoup de véhémence et en use avec quelque hauteur. M. Hobbes, de son côté, n'est pas d'humeur à l'épargner, et témoigne un peu trop de mépris pour la théologie et pour les termes de l'école où l'évêque paraît attaché.

2. Il faut avouer qu'il y a quelque chose d'étrange et d'insoutenable dans les sentiments de M. Hobbes. Il veut que les doctrines touchant la Divinité dépendent entièrement de la détermination du Souverain, et que Dieu n'est pas plus cause des bonnes que des mauvaises actions des créatures. Il veut que tout ce que Dieu fait est juste, parce qu'il n'y a personne au-dessus de lui qui le puisse punir et contraindre. Cependant il parle quelquefois comme si ce qu'on dit de Dieu n'était que des compliments, c'est-à-dire des expressions propres à l'honorer, et non pas à le connaître. Il témoigne ainsi qu'il lui semble que les peines des méchants doivent cesser par leur destruction; c'est à peu près le sentiment des sociniens, mais il semble que les siens vont bien plus loin. Sa philosophie, qui prétend que les corps seuls sont des substances, ne paraît guère favorable à la providence de Dieu et à l'immortalité de l'âme. Il ne laisse pas de dire, sur d'autres matières, des choses très-raisonnables. Il fait fort bien voir qu'il n'y a rien qui se fasse au hasard, ou plutôt que le hasard ne signifie que l'ignorance des causes qui produisent l'effet, et que pour chaque effet il faut un concours de toutes les conditions suffisantes, antérieures à l'événement; donc il est visible que pas une ne peut manquer, quand l'événement doit suivre, parce que ce sont des conditions; et que l'événement ne manque pas non plus de suivre quand elles se trouvent toutes ensemble, parce que ce sont des conditions suffisantes. Ce qui revient à ce que j'ai dit tant de fois, que tout arrive par des

raisons déterminantes, dont la connaissance, si nous l'avions, ferait connaître en même temps pourquoi la chose est arrivée et pourquoi elle n'est pas allée autrement.

3. Mais l'humeur de cet auteur, qui le porte aux paradoxes et le fait chercher à contrarier les autres, lui en a fait tirer des conséquences et des expressions outrées et odieuses, comme si tout arrivait par une nécessité absolue. Au lieu que l'évêque de Derry a fort bien remarqué dans sa réponse à l'article 35, pag. 327, qu'il ne s'ensuit qu'une nécessité hypothétique, telle que nous accordons tous aux événements par rapport à la prescience de Dieu; pendant que M. Hobbes veut que même la prescience divine seule suffirait pour établir une nécessité absolue des événements, ce qui était aussi le sentiment de Wiclef et même de Luther, lorsqu'il écrivit *de servo arbitrio*, ou du moins ils parlaient ainsi. Mais on reconnaît assez aujourd'hui que cette espèce de nécessité qu'on appelle hypothétique, qui vient de la prescience ou d'autres raisons antérieures, n'a rien dont on se doive alarmer; au lieu qu'il en serait tout autrement si la chose était nécessaire par elle-même, en sorte que le contraire impliquât contradiction. M. Hobbes ne veut pas non plus entendre parler d'une nécessité morale, parce qu'en effet tout arrive par des causes physiques. Mais on a raison cependant de faire une grande différence entre la nécessité qui oblige le sage à bien faire, qu'on appelle morale, et qui a lieu même par rapport à Dieu, et entre cette nécessité aveugle, par laquelle Epicure, Straton, Spinosa, et peut-être M. Hobbes, ont cru que les choses existaient sans intelligence et sans choix, et par conséquent sans Dieu, dont en effet on n'aurait point besoin, selon eux, puisque suivant cette nécessité tout existerait par sa propre essence, aussi nécessairement qu'il faut que deux et trois fassent cinq. Et cette nécessité est absolue, parce que tout ce qu'elle porte avec elle doit arriver quoi qu'on fasse; au lieu que ce qui arrive par une nécessité hypothétique, arrive ensuite de la supposition que ceci ou cela a été prévu ou résolu, ou fait par avance, et que la nécessité morale porte une obligation de raison, qui a toujours son effet dans le Sage. Cette espèce de nécessité est heureuse et souhaitable, lorsqu'on est porté par de bonnes raisons à agir comme l'on fait; mais la nécessité aveugle et absolue renverserait la piété et la morale.

4. Il y a plus de raison dans le discours de M. Hobbes, lorsqu'il accorde que nos actions sont en notre pouvoir, en sorte que nous faisons ce que nous voulons, quand nous en avons le pouvoir et quand il n'y a point d'empêchement, et soutient pourtant que nos volitions mêmes ne sont pas en notre pouvoir, en telle sorte que nous puissions nous donner sans difficulté et suivant notre bon plaisir des inclinations et des volontés que nous pourrions désirer. L'évêque ne paraît pas avoir pris garde à cette réflexion, que M. Hobbes aussi ne développe pas assez. La vérité est que nous avons quelque pouvoir encore sur nos volitions, mais d'une manière oblique, et non pas absolument et indifféremment. C'est ce qui a été expliqué en quelques endroits de cet ouvrage. Enfin M. Hobbes montre, après d'autres, que la certitude des événements et la nécessité même, s'il y en avait dans la manière dont nos actions dépendent des causes, ne nous empêcherait point d'employer les délibérations, les exhortations, les blâmes et les louanges, les peines et les récompenses, puisqu'elles servent et portent les hommes à produire les actions ou à s'en abstenir. Ainsi, si les actions humaines étaient nécessaires, elles le seraient par ces moyens. Mais la vérité est que ces actions n'étant point nécessaires absolument et quoi qu'on fasse, ces moyens contribuent seulement à rendre les actions déterminées et certaines, comme elles le sont en effet, leur nature faisant voir qu'elles sont incapables d'une nécessité absolue. Il donne aussi une notion assez bonne de la liberté, en tant qu'elle est prise dans un sens général commun aux substances intelligentes et non intelligentes, en disant qu'une chose est censée libre quand la puissance qu'elle a n'est point empêchée par une chose externe. Ainsi l'eau qui est retenue par une digue a la puissance de se répandre, mais elle n'en a pas la liberté; au lieu qu'elle n'a point la puissance de s'élever au-dessus de la digue, quoique rien ne l'empêcherait alors de se répandre, et que même rien d'extérieur ne l'empêche de s'élever si haut: mais il faudrait pour cela qu'elle-même vînt de plus haut, ou qu'elle-même fût haussée par quelque crue d'eau. Ainsi un prisonnier manque de liberté, mais un malade manque de puissance pour s'en aller.

5. Il y a dans la préface de M. Hobbes un abrégé des points contestés que je mettrai ici en ajoutant un mot de jugement. *D'un*

côté, dit-il, *on soutient qu'il n'est pas dans le pouvoir présent de l'homme de se choisir la volonté qu'il doit avoir*. Cela est bien dit, surtout par rapport à la volonté présente : les hommes choisissent les objets par la volonté, mais ils ne choisissent point leurs volontés présentes; elles viennent des raisons et des dispositions. Il est vrai cependant qu'on se peut chercher de nouvelles raisons, et se donner avec le temps de nouvelles dispositions; et par ce moyen on se peut encore procurer une volonté qu'on n'avait pas, et qu'on ne pouvait pas se donner sur-le-champ. Il en est, pour me servir de la comparaison de M. Hobbes lui-même, comme de la faim ou de la soif. Présentement il ne dépend pas de ma volonté d'avoir faim ou non; mais il dépend de ma volonté de manger ou de ne point manger : cependant, pour le temps à venir, il dépend de moi d'avoir faim, ou de m'empêcher de l'avoir à une pareille heure du jour, en mangeant par avance. C'est ainsi qu'il y a moyen d'éviter souvent de mauvaises volontés : et quoique M. Hobbes dise dans sa réplique n. 14, pag. 138, que le style des lois est de dire : 1° Vous devez faire, ou vous ne devez point faire ceci; mais qu'il n'y a point de loi qui dise : Vous le devez vouloir ou vous ne le devez point vouloir; il est pourtant visible qu'il se trompe à l'égard de la loi de Dieu, qui dit : *Non concupisces*, tu ne convoiteras pas : il est vrai que cette défense ne regarde point les premiers mouvements, qui sont involontaires. On soutient : 2° que le *hasard* (*chance* en anglais, *casus* en latin) *ne produit rien*, c'est-à-dire sans cause ou raison. Fort bien, j'y consens si l'on entend parler d'un hasard réel; car la fortune et le hasard ne sont que des apparences qui viennent de l'ignorance des causes, ou de l'abstraction qu'on en fait. 3° Que *tous les événements ont leurs causes nécessaires*. Mal : ils ont leurs causes déterminantes, par lesquelles on en peut rendre raison, mais ce ne sont point des causes nécessaires. Le contraire pouvait arriver sans impliquer contradiction. 4° Que *la volonté de Dieu fait la nécessité de toutes choses*. Mal : la volonté de Dieu ne produit que des choses contingentes qui pouvaient aller autrement, le temps, l'espace et la matière étant indifférents à toute sorte de figures et de mouvements.

6. De l'autre côté, selon lui, on soutient : 1° Que *non-seulement*

l'homme est libre (absolument) pour choisir ce qu'il veut faire, mais encore pour choisir ce qu'il veut vouloir. C'est mal dit : on n'est pas maître absolu de sa volonté, pour la changer sur-le-champ, sans se servir de quelque moyen ou adresse pour cela. 2° *Quand l'homme veut une bonne action, la volonté de Dieu concourt avec la sienne.* C'est bien dit, pourvu qu'on l'entende que Dieu ne veut pas les mauvaises actions, quoiqu'il les veuille permettre, afin qu'il n'arrive point quelque chose qui serait pire que ces péchés. 3° Que *la volonté peut choisir si elle veut vouloir ou non.* Mal, par rapport à la volition présente. 4° Que *les choses arrivent sans nécessité par hasard.* Mal : ce qui arrive sans nécessité n'arrive pas pour cela par hasard, c'est-à-dire sans causes et raisons. 5° Que « *nonobstant que Dieu prévoie qu'un » événement arrivera, il n'est pas nécessaire qu'il arrive, » Dieu prévoyant les choses non pas comme futures et comme » dans leurs causes, mais comme présentes.* » Ici on commence bien et l'on finit mal. On a raison d'admettre la nécessité de la conséquence, mais on n'a point sujet ici de recourir à la question, comment l'avenir est présent à Dieu : car la nécessité de la conséquence n'empêche point que l'événement ou le conséquent ne soit contingent en soi.

7. Notre auteur croit que la doctrine ressuscitée par Arminius, ayant été favorisée en Angleterre par l'archevêque Laud et par la cour, et les promotions ecclésiastiques considérables n'ayant été que pour ceux de ce parti, cela a contribué à la révolte, qui a fait que l'évêque et lui se sont rencontrés dans leur exil à Paris chez mylord Newcastle, et qu'ils sont entrés en dispute. Je ne voudrais pas approuver toutes les démarches de l'archevêque Laud, qui avait du mérite, et peut-être aussi de la bonne volonté, mais qui paraît avoir trop poussé les presbytériens. Cependant on peut dire que les révolutions, tant aux Pays-Bas que dans la Grande-Bretagne, sont venues en partie de la trop grande intolérance des rigides : et l'on peut dire que les défenseurs du décret absolu ont été pour le moins aussi rigides que les autres, ayant opprimé leurs adversaires en Hollande par l'autorité du prince Maurice, et ayant fomenté les révoltes en Angleterre contre le roi Charles Ier. Mais ce sont les défauts des hommes, et non pas ceux des dogmes. Leurs

adversaires ne les épargnent pas non plus, témoin la sévérité dont on en a usé en Saxe contre Nicolas Crellius, et le procédé des jésuites contre le parti de l'évêque d'Ypres.

8. M. Hobbes remarque, après Aristote, qu'il y a deux sources des arguments : la raison et l'autorité. Quant à la raison, il dit qu'il admet les raisons tirées des attributs de Dieu, qu'il appelle argumentatifs, dont les notions sont concevables; mais il prétend qu'il y en a d'autres où l'on ne conçoit rien, et qui ne sont que des expressions par lesquelles nous prétendons l'honorer. Mais je ne vois pas comment on puisse honorer Dieu par des expressions qui ne signifient rien. Peut-être que chez M. Hobbes, comme chez Spinosa, sagesse, bonté, justice ne sont que des fictions par rapport à Dieu et à l'univers; la cause primitive agissant, selon eux, par la nécessité de sa puissance, et non par le choix de sa sagesse : sentiment dont j'ai assez montré la fausseté. Il paraît que M. Hobbes n'a point voulu s'expliquer assez, de peur de scandaliser les gens; en quoi il est louable. C'est aussi pour cela, comme il le dit lui-même, qu'il avait désiré qu'on ne publiât point ce qui s'était passé à Paris entre l'évêque et lui. Il ajoute qu'il n'est pas bon de dire qu'une action que Dieu ne veut point arrive; parce que c'est dire en effet que Dieu manque de pouvoir. Mais il ajoute encore en même temps qu'il n'est pas bon non plus de dire le contraire, et de lui attribuer qu'il veut le mal; parce que cela n'est pas honorable, et qu'il semble que c'est l'accuser de peu de bonté. Il croit donc qu'en ces matières la vérité n'est pas bonne à dire; et il aurait raison, si la vérité était dans les opinions paradoxes qu'il soutient; car il paraît en effet que, suivant le sentiment de cet auteur, Dieu n'a point de bonté, ou plutôt ce qu'il appelle Dieu n'est rien que la nature aveugle de l'amas des choses matérielles, qui agit selon les lois mathématiques, suivant une nécessité absolue, comme les atomes le font dans le système d'Epicure. Si Dieu était comme les grands sont quelquefois ici-bas, il ne serait point convenable de dire toutes les vérités qui le regardent; mais Dieu n'est pas comme un homme dont il faut cacher souvent les desseins et les actions; au lieu qu'il est toujours permis et raisonnable de publier les conseils et les actions de Dieu, parce qu'elles sont toujours belles et louables. Ainsi les vérités qui regardent la divinité sont toujours bonnes à dire, au moins par rap-

port au scandale; et l'on a expliqué, ce semble, d'une manière qui satisfait la raison et ne choque point la piété, comment il faut concevoir que la volonté de Dieu a son effet et concourt au péché, sans que sa sagesse ou sa bonté en souffrent.

9. Quant aux autorités tirées de la sainte Écriture, M. Hobbes les partage en trois sortes; les unes, dit-il, sont pour moi, les autres sont neutres, et les troisièmes semblent être pour mon adversaire. Les passages qu'il croit favorables à son sentiment sont ceux qui rapportent à Dieu la cause de notre volonté. Comme Gen. XLV, 5, où Joseph dit à ses frères : « Ne vous affligez point, » et n'ayez point de regret de ce que vous m'avez vendu pour être » amené ici, puisque Dieu m'a envoyé devant vous pour la conser- » vation de votre vie, » et verset 8 : « Vous ne m'avez pas amené » ici, mais Dieu. » Et Dieu dit, Exod. VII, 3 : « J'endurcirai le » cœur de Pharaon. » Et Moïse dit, Deutér., II, 30 : « Mais Sihon, » roi de Hesebon, ne voulut point nous laisser passer par son pays. » Car l'Éternel ton Dieu avait endurci son esprit et raidi son cœur, » afin de le livrer entre tes mains. » Et David dit de Semeï, 2 Sam. XVI, 10 : « Qu'il maudisse, car l'Éternel lui a dit : » Maudis David; et qui lui dira : Pourquoi l'as-tu fait? » Et, 1 Rois, XII, 15 : « Le roi Roboam n'écouta point le peuple, car » cela était conduit ainsi par l'Éternel. » Job, XII, 10 : « C'est » à lui qu'appartient tant celui qui s'égare que celui qui le fait » égarer. » Verset 17 : « Il met hors de sens les Juges. » Verset 24 : « Il ôte le cœur aux chefs des peuples, et il les fait errer dans les » déserts. » Verset 25 : « Il les fait chanceler comme des gens qui » sont ivres. » Dieu dit du roi d'Assyrie, Isaïe, X, 6 : « Je le dépê- » cherai contre le peuple, afin qu'il fasse un grand pillage, et qu'il » le rende foulé comme la boue des rues. » Et Jérémie dit, Jerem. X, 23 : « Éternel, je connais que la voie de l'homme ne » dépend pas de lui, et qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme qui » marche d'adresser ses pas. » Et Dieu dit, Ézéch., III, 20 : « Si » le juste se détourne de sa justice et commet l'iniquité lorsque » j'aurai mis quelque achoppement devant lui, il mourra. » Et le Sauveur dit, Jean, VI, 44 : « Nul ne peut venir à moi, si le Père » qui m'a envoyé ne le tire. » Et saint Pierre, Act. II, 23 : « Jésus » ayant été livré par le conseil défini et par la providence de Dieu, » vous l'avez pris. » Et, Act. IV, 27, 28 : « Hérode et Ponce Pilate

» avec les Gentils et les peuples d'Israël se sont assemblés pour » faire toutes les choses que ta main et ton conseil avaient aupa- » ravant déterminé devoir être faites. » Et saint Paul, Rom., IX, 16 : « Ce n'est point du voulant ni du courant, mais de Dieu » qui fait miséricorde. » Et verset 18 : « Il fait donc miséricorde » à qui il veut, et il endurcit celui qu'il veut. » Verset 19 : « Mais » tu me diras : Pourquoi se plaint-il encore, car qui est-ce qui » peut résister à sa volonté? » Verset 20 : « Mais plutôt, ô homme, » qui es-tu, toi qui contestes contre Dieu? La chose formée dira- » t-elle à celui qui l'a formée : Pourquoi m'as-tu faite ainsi? » Et 1 Cor. IV, 7 : « Qui est-ce qui met de la différence entre toi et un » autre, et qu'as-tu que tu n'aies reçu? » Et 1 Cor. XII, 6 : « Il y a » diversité d'opérations, mais il y a un même Dieu qui opère toutes » choses en tous. » Et Ephes. II, 10 : « Nous sommes son ouvrage, » étant créés en Jésus-Christ à bonnes œuvres que Dieu a préparées » afin que nous y marchions. » Et Philipp. II, 13 : « C'est Dieu » qui produit en vous et le vouloir et le parfaire, selon son bon » plaisir. » On peut ajouter à ces passages tous ceux qui font Dieu auteur de toute grâce et de toutes bonnes inclinations, et tous ceux qui disent que nous sommes comme morts dans le péché.

10. Voici maintenant les passages neutres, selon M. Hobbes. Ce sont ceux où l'Écriture sainte dit que l'homme a le choix d'agir, s'il veut, ou de ne point agir, s'il ne veut point. Par exemple, Deuter. XXX, 19 : « Je prends aujourd'hui à témoin le ciel et la » terre contre vous, que j'ai mis devant toi la vie et la mort : » choisis donc la vie, afin que tu vives, toi et ta postérité. » Et Jos. XXIV, 15 : « Choisissez aujourd'hui qui vous voulez servir. » Et Dieu dit à Gad le prophète, 2 Sam. XXIV, 12 : « Va, dit » David, ainsi a dit l'Éternel, j'apporte trois choses contre toi ; » choisis l'une des trois, afin que je te la fasse. » Et Isaïe, VII, 16 : « Jusqu'à ce que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien. » Enfin les passages que M. Hobbes reconnaît paraître contraires à son sentiment sont tous ceux où il est marqué que la volonté de l'homme n'est point conforme à celle de Dieu ; comme Isaïe, vers. 4 : « Qu'y avait-il plus à faire à ma vigne, que je ne lui aie fait? » Pourquoi ai-je attendu qu'elle produisît des raisins, et elle a pro- » duit des grappes sauvages? » Et, Jérém., XIX, 5 : « Ils ont bâti de » hauts lieux à Baal, pour brûler au feu leurs fils pour holocaustes

» à Baal; ce que je n'ai point commandé et dont je n'ai point parlé, » et à quoi je n'ai jamais pensé. » Et, Osée, XIII, 9 : « O Israël, » ta destruction vient de toi, mais ton aide est en moi. » Et, 1 Tim., II, 4 : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et » qu'ils viennent à la connaissance de la vérité. » Il avoue pouvoir rapporter quantité d'autres passages, comme ceux qui marquent que Dieu ne veut point l'iniquité, qu'il veut le salut du pécheur, et généralement tous ceux qui font connaître que Dieu commande le bien et défend le mal.

11. Il répond à ces passages que Dieu ne veut pas toujours ce qu'il commande, comme lorsqu'il commanda à Abraham de sacrifier son fils; et que sa volonté révélée n'est pas toujours sa volonté pleine ou son décret, comme lorsqu'il révéla à Jonas que Ninive périrait dans quarante jours. Il ajoute aussi que lorsqu'il est dit que Dieu veut le salut de tous, cela signifie seulement que Dieu commande que tous fassent ce qu'il faut pour être sauvés; et que lorsque l'Écriture dit que Dieu ne veut point le péché, cela signifie qu'il le veut punir. Et quant au reste, M. Hobbes le rapporte à des manières de parler humaines. Mais on lui répondra qu'il n'est pas digne de Dieu que sa volonté révélée soit opposée à sa volonté véritable : que ce qu'il fit dire aux Ninivites par Jonas était plutôt une menace qu'une prédiction, et qu'ainsi la condition de l'impénitence y était sous-entendue : aussi les Ninivites le prirent-ils dans ce sens. On dira aussi qu'il est bien vrai que Dieu commandant à Abraham de sacrifier son fils voulut l'obéissance et ne voulut point l'action, qu'il empêcha après avoir obtenu l'obéissance; car ce n'était pas une action qui méritât par elle-même d'être voulue; mais qu'il n'en est pas de même dans les actions qu'il marque de vouloir positivement, et qui sont en effet dignes d'être l'objet de sa volonté. Telle est la piété, la charité, et toute action vertueuse que Dieu commande; telle est l'omission du péché, plus éloigné de la perfection divine que toute autre chose. Il vaut donc mieux incomparablement expliquer la volonté de Dieu comme nous l'avons fait dans cet ouvrage : ainsi nous dirons que Dieu, en vertu de sa souveraine bonté, a préalablement une inclination sérieuse à produire ou à voir, et à faire produire tout bien et toute action louable; et à empêcher ou à voir, et à faire manquer tout mal et toute action mauvaise; mais qu'il est déterminé par cette même bonté, jointe à

une sagesse infinie, et par le concours même de toutes les inclinations préalables et particulières envers chaque bien, et envers l'empêchement de chaque mal à produire le meilleur dessein possible des choses; ce qui fait sa volonté finale et décrétoire : et que ce dessein du meilleur étant d'une telle nature que le bien y doit être rehaussé comme la lumière par les ombrages de quelque mal, incomparablement moindre que ce bien, Dieu ne pouvait point exclure ce mal, ni introduire certains biens exclus dans ce plan, sans faire du tort à sa suprême perfection; et que c'est pour cela qu'on doit dire qu'il a permis le péché d'autrui, parce qu'autrement il aurait fait lui-même une action pire que tout le péché des créatures.

12. Je trouve que l'évêque de Derry a au moins raison de dire (article XV, dans sa Réplique, p. 153) que le sentiment des adversaires est contraire à la piété, lorsqu'ils rapportent tout au seul pouvoir de Dieu; et que M. Hobbes ne devait point dire que l'honneur ou le culte est seulement un signe de la puissance de celui qu'on honore, puisqu'on peut encore et qu'on doit reconnaître et honorer la sagesse, la bonté, la justice et autres perfections : *Magnos facile laudamus, bonos libenter;* que cette opinion qui dépouille Dieu de toute bonté et de toute justice véritable, qui le représente comme un tyran usant d'un pouvoir absolu, indépendant de tout droit et de toute équité, et créant des millions de créatures pour être malheureuses éternellement, et cela sans autre vue que celle de montrer sa puissance; que cette opinion, dis-je, est capable de rendre les hommes très-mauvais; et que si elle était reçue, il ne faudrait point d'autre diable dans le monde pour brouiller les hommes entre eux et avec Dieu, comme le serpent fit en faisant croire à Ève que Dieu lui défendant le fruit de l'arbre ne voulait point son bien. M. Hobbes tâche de parer ce coup dans sa Duplique (p. 160), en disant que la bonté est une partie du pouvoir de Dieu, c'est-à-dire le pouvoir de se rendre aimable. Mais c'est abuser des termes par un faux-fuyant, et confondre ce qu'il faut distinguer; et dans le fond, si Dieu n'a point en vue le bien des créatures intelligentes, s'il n'a point d'autres principes de la justice que son seul pouvoir qui le fait produire, ou arbitrairement ce que le hasard lui présente, ou nécessairement tout ce qui se peut, sans qu'il y ait du choix fondé sur le bien, comment peut-il se

rendre aimable? C'est donc la doctrine ou de la puissance aveugle ou du pouvoir arbitraire qui détruit la piété : car l'une détruit le principe intelligent ou la providence de Dieu, l'autre lui attribue des actions qui conviennent au mauvais principe. La justice en Dieu, dit M. Hobbes (pag. 161), n'est autre chose que le pouvoir qu'il a, et qu'il exerce en distribuant des bénédictions et des afflictions. Cette définition me surprend : ce n'est pas le pouvoir de les distribuer, mais la volonté de les distribuer raisonnablement, c'est-à-dire la bonté guidée par la sagesse, qui fait la justice de Dieu. Mais, dit-il, la justice n'est pas en Dieu comme dans un homme, qui n'est juste que par l'observation des lois faites par son supérieur. M. Hobbes se trompe encore en cela, aussi bien que M. Puffendorff qui l'a suivi. La justice ne dépend point des lois arbitraires des supérieurs, mais des règles éternelles de la sagesse et de la bonté dans les hommes aussi bien qu'en Dieu. M. Hobbes prétend au même endroit que la sagesse qu'on attribue à Dieu ne consiste pas dans une discussion logique du rapport des moyens aux fins, mais dans un attribut incompréhensible, attribué à une nature incompréhensible pour l'honorer. Il semble qu'il veut dire que c'est un je ne sais quoi attribué à un je ne sais quoi, et même une quantité chimérique donnée à une substance chimérique, pour intimider et pour amuser les peuples par le culte qu'ils lui rendent. Car, dans le fond, il est difficile que M. Hobbes ait une autre opinion de Dieu et de sa sagesse, puisqu'il n'admet que des substances matérielles. Si M. Hobbes était en vie, je n'aurais garde de lui attribuer des sentiments qui lui pourraient nuire ; mais il est difficile de l'en exempter : il peut s'être ravisé dans la suite, car il est parvenu à un grand âge ; ainsi j'espère que ses erreurs n'auront point été pernicieuses pour lui. Mais, comme elles le pourraient être à d'autres, il est utile de donner des avertissements à ceux qui liront un auteur qui d'ailleurs a beaucoup de mérite, et dont on peut profiter en bien des manières. Il est vrai que Dieu ne raisonne pas à proprement parler, employant du temps comme nous pour passer d'une vérité à l'autre : mais comme il comprend tout à la fois toutes les vérités et toutes les liaisons, il connaît toutes les conséquences, et il renferme éminemment en lui tous les raisonnements que nous pouvons faire, et c'est pour cela même que sa sagesse est parfaite.

REMARQUES

SUR LE LIVRE DE L'ORIGINE DU MAL,

PUBLIÉ DEPUIS PEU EN ANGLETERRE.

---

1. C'est dommage que M. Bayle n'ait vu que les recensions de ce bel ouvrage qui se trouvent dans les journaux ; car, en le lisant lui-même et en l'examinant comme il faut, il nous aurait fourni une bonne occasion d'éclaircir plusieurs difficultés qui naissent et renaissent comme la tête de l'hydre, dans une matière où il est aisé de se brouiller, quand on n'a pas en vue tout le système, et quand on ne se donne pas la peine de raisonner avec rigueur. Car il faut savoir que la rigueur du raisonnement fait dans les matières qui passent l'imagination ce que les figures font dans la géométrie, puisqu'il faut toujours quelque chose qui puisse fixer l'attention et rendre les méditations liées. C'est pourquoi, lorsque ce livre latin, plein de savoir et d'élégance, imprimé premièrement à Londres, et puis réimprimé à Brême, m'est tombé entre les mains, j'ai jugé que la dignité de la matière et le mérite de l'auteur exigeaient des considérations que même des lecteurs me pourraient demander, puisque nous ne sommes de même sentiment que dans la moitié du sujet. En effet, l'ouvrage contenant cinq chapitres, et le cinquième avec l'appendice égalant les autres en grandeur, j'ai remarqué que les quatre premiers, où il s'agit du mal en général et du mal physique en particulier, s'accordent assez avec mes principes (quelques endroits particuliers exceptés), et qu'ils développent même quelquefois avec éloquence quelques points où je n'avais fait que toucher, parce que M. Bayle n'y avait point insisté. Mais

le cinquième chapitre avec ses sections (dont quelques-unes égalent des chapitres entiers), parlant de la liberté et du mal moral qui en dépend, est bâti sur des principes opposés aux miens, et même souvent à ceux de M. Bayle, s'il y avait moyen de lui en attribuer de fixes. Car ce cinquième chapitre tend à faire voir (si cela se pouvait) que la véritable liberté dépend d'une indifférence d'équilibre vague, entière et absolue ; en sorte qu'il n'y ait aucune raison de se déterminer antérieure à la détermination, ni dans celui qui choisit ni dans l'objet, et qu'on n'élise pas ce qui plaît, mais qu'en élisant sans sujet on fasse plaire ce qu'on élit.

2. Ce principe d'une élection sans cause et sans raison, d'une élection, dis-je, dépouillée du but de la sagesse et de la bonté, est considéré par plusieurs comme le grand privilége de Dieu et des substances intelligentes, et comme la source de leur liberté, de leur satisfaction, de leur morale et de leur bien ou mal. Et l'imagination de se pouvoir dire indépendant non-seulement de l'inclination, mais de la raison même en dedans, et du bien ou du mal au dehors, est peinte quelquefois de si belles couleurs qu'on la pourrait prendre pour la plus excellente chose du monde; et cependant ce n'est qu'une imagination creuse, une suppression des raisons du caprice dont on se glorifie. Ce qu'on prétend est impossible; mais, s'il avait lieu, il serait nuisible. Ce caractère imaginaire pourrait être attribué à quelque don Juan dans un Festin de Pierre, et même quelque homme romanesque pourrait en affecter les apparences et se persuader qu'il en a l'effet ; mais il ne se trouvera jamais dans la nature une élection où l'on ne soit porté par la représentation antérieure du bien ou du mal, par des inclinations ou par des raisons ; et j'ai toujours défié les défenseurs de cette indifférence absolue d'en montrer un exemple. Cependant, si je traite d'imaginaire cette élection où l'on se détermine par rien, je n'ai garde de traiter les défenseurs de cette supposition, et surtout notre habile auteur, de chimériques. Les péripatéticiens enseignent quelques opinions de cette nature; mais ce serait la plus grande injustice du monde de vouloir mépriser pour cela un Occam, un Suisset, un Césalpin, un Conringius, qui soutenaient encore quelques sentiments de l'école qu'on a réformés aujourd'hui.

3. Un de ces sentiments, mais ressuscité et introduit par la basse école et dans l'âge des chimères, est l'indifférence vague dans les

élections, ou le hasard réel imaginé dans les âmes; comme si rien nous donnait de l'inclination, lorsqu'on ne s'en aperçoit pas distinctement, et comme si un effet pouvait être sans causes, lorsque ces causes sont imperceptibles : c'est à peu près comme quelques-uns ont nié les corpuscules insensibles, parce qu'ils ne les voient point. Mais comme les philosophes modernes ont réformé les sentiments de l'école, en montrant selon les lois de la nature corporelle qu'un corps ne saurait être mis en mouvement que par le mouvement d'un autre qui le pousse, de même il faut juger que nos âmes (en vertu des lois de la nature spirituelle) ne sauraient être mues que par quelque raison du bien ou du mal, lors même que la connaissance distincte n'en saurait être démêlée, à cause d'une infinité de petites perceptions qui nous rendent quelquefois joyeux, chagrins et différemment disposés, et nous font plus goûter une chose que l'autre, sans qu'on puisse dire pourquoi. Platon, Aristote, et même Thomas d'Aquin, Durand et autres scolastiques des plus solides, raisonnent là-dessus comme le commun des hommes, et comme des gens non prévenus ont toujours fait. Ils mettent la liberté dans l'usage de la raison et des inclinations, qui font choisir ou rebuter les objets; et ils prennent pour constant que notre volonté est portée à ses élections par les biens ou les maux, vrais ou apparents, qu'on conçoit dans les objets. Mais enfin quelques philosophes un peu trop subtils ont tiré de leur alambic une notion inexplicable d'une élection indépendante de quoi que ce soit, qui doit faire merveille pour résoudre toutes les difficultés. Mais elle-même donne d'abord dans une des plus grandes, en choquant le grand principe du raisonnement, qui nous fait toujours supposer que rien ne se fait sans quelque cause ou raison suffisante. Comme l'école oubliait souvent l'application de ce grand principe, en admettant certaines qualités occultes primitives, il ne faut point s'étonner si cette fiction de l'indifférence vague y a trouvé de l'applaudissement, et si même d'excellents hommes en ont été imbus. Notre auteur, désabusé d'ailleurs de beaucoup d'erreurs de l'école vulgaire, donne encore dans cette fiction; mais il est sans doute un des plus habiles qui l'ait encore soutenue :

Si Pergama dextra
Defendi possent, etiam hac defensa fuissent.

Il lui donne le meilleur tour possible, et ne la montre que de son beau côté. Il fait dépouiller la spontanéité et la raison de leurs avantages, et les donne tous à l'indifférence vague : ce n'est que par cette indifférence qu'on est actif, qu'on résiste aux passions, qu'on plaît à son choix, qu'on est heureux ; et il semble qu'on serait misérable, si quelque heureuse nécessité nous obligeait à bien choisir. Notre auteur avait dit de belles choses sur l'origine et sur les raisons des maux naturels, il n'avait qu'à appliquer les mêmes principes au mal moral; d'autant qu'il juge lui-même que le mal moral devient un mal par les maux physiques qu'il cause ou tend à causer. Mais je ne sais comment il a cru que ce serait dégrader Dieu et les hommes, s'ils devaient être assujettis à la raison; qu'ils en deviendraient tous passifs, et ne seraient point contents d'eux-mêmes; enfin que les hommes n'auraient rien à opposer aux malheurs qui leur viennent de dehors, s'ils n'avaient en eux ce beau privilége de rendre les choses bonnes ou tolérables en les choisissant, et de changer tout en or par l'attouchement de cette faculté surprenante.

4. Nous l'examinerons plus distinctement dans la suite; mais il sera bon de profiter auparavant des excellentes pensées de notre auteur sur la nature des choses et sur les maux naturels, d'autant qu'il y a quelques endroits où nous pourrons aller un peu plus avant; nous entendrons mieux aussi par ce moyen toute l'économie de son système. Le chapitre premier contient les principes. L'auteur appelle *substance* un être dont la notion ne renferme point l'existence d'un autre. Je ne sais s'il y en a de tels parmi les créatures, à cause de la liaison des choses; et l'exemple d'un flambeau de cire n'est point l'exemple d'une substance, non plus que le serait celui d'un essaim d'abeilles. Mais on peut prendre les termes dans un sens étendu. Il observe fort bien qu'après tous les changements de la *matière*, et après toutes les qualités dont elle peut être dépouillée, il reste l'étendue, la mobilité, la divisibilité et la résistance. Il explique aussi la nature des *notions*, et donne à entendre que les *universaux* ne marquent que les ressemblances qui sont entre les individus; que nous ne concevons par *idées* que ce qui est connu par une sensation immédiate, et que le reste ne nous est connu que par des rapports à ces idées. Mais, lorsqu'il accorde que nous n'avons point d'idée de

Dieu, de l'esprit, de la substance, il ne paraît pas avoir assez observé que nous nous apercevons immédiatement de la substance et de l'esprit en nous apercevant de nous-mêmes, et que l'idée de Dieu est dans la nôtre par la suppression des limites de nos perfections, comme l'étendue prise absolument est comprise dans l'idée d'un globe. Il a raison aussi de soutenir que nos idées simples au moins sont innées, et de rejeter la *table rase* d'Aristote et de M. Locke; mais je ne saurais lui accorder que nos idées n'ont guère plus de rapport aux choses que les paroles poussées dans l'air, ou que les écritures tracées sur le papier, en ont à nos idées; et que les rapports des sensations sont arbitraires et *ex instituto*, comme les significations des mots. J'ai déjà marqué ailleurs pourquoi je ne suis point en cela d'accord avec nos cartésiens.

5. Pour passer jusqu'à la cause première, l'auteur cherche un *critérion*, une marque de la vérité; et il la fait consister dans cette force par laquelle nos propositions internes, lorsqu'elles sont évidentes, obligent l'entendement à leur donner son consentement : c'est par là, dit-il, que nous ajoutons foi aux sens. Il fait voir que la marqne des cartésiens, savoir une perception claire et distincte, a besoin d'une nouvelle marque pour faire discerner ce qui est clair et distinct, et que la convenance ou la disconvenance des idées (ou plutôt des termes, comme on parlait autrefois) peut encore être trompeuse, parce qu'il y a des convenances réelles et apparentes. Il paraît reconnaître même que la force interne, qui nous oblige à donner notre assentiment, est encore sujette à caution, et peut venir des préjugés enracinés. C'est pourquoi il avoue que celui qui fournirait un autre *critérion* aurait trouvé quelque chose de fort utile au genre humain. J'ai tâché d'expliquer ce *critérion* dans un petit Discours sur la vérité et les idées, publié en 1684; et quoique je ne me vante point d'y avoir donné une nouvelle découverte, j'espère avoir développé des choses qui n'étaient connues que confusément. Je distingue entre les vérités de fait et les vérités de raison. Les vérités de fait ne peuvent être vérifiées que par leur confrontation avec les vérités de raison et par leur réduction aux perceptions immédiates qui sont en nous, et dont saint Augustin et M. Descartes ont fort bien reconnu qu'on ne saurait douter, c'est-à-dire nous ne saurions douter que nous pensons, et même que nous pensons telles ou telles choses. Mais, pour juger si

nos apparitions internes ont quelque réalité dans les choses, et pour passer des pensées aux objets, mon sentiment est qu'il faut considérer si nos perceptions sont bien liées entre elles et avec d'autres que nous avons eues, en sorte que les règles des mathématiques et autres vérités de raison y aient lieu : en ce cas, on doit les tenir pour réelles ; et je crois que c'est l'unique moyen de les distinguer des imaginations, des songes et des visions. Ainsi la vérité des choses hors de nous ne saurait être reconnue que par la liaison des phénomènes. Le *critérion* des vérités de raison, ou qui viennent des *conceptions*, consiste dans un usage exact des règles de la logique. Quant aux idées ou *notions*, j'appelle *réelles* toutes celles dont la possibilité est certaine, et les *définitions* qui ne marquent point cette possibilité ne sont que *nominales*. Les géomètres, versés dans une bonne analyse, savent la différence qu'il y a en cela entre les propriétés par lesquelles on peut définir quelque ligne ou figure. Notre habile auteur n'est pas allé si avant peut-être ; on voit cependant par tout ce que nous venons de rapporter de lui ci-dessus, et par ce qui suit, qu'il ne manque point de profondeur ni de méditation.

6. Après cela il va examiner si le mouvement, la matière et l'espace viennent d'eux-mêmes, et, pour cet effet, il considère s'il y a moyen de concevoir qu'ils n'existent point ; et il remarque ce privilége de Dieu, qu'aussitôt qu'on suppose qu'il existe, il faut admettre qu'il existe nécessairement. C'est un corollaire d'une remarque que j'ai faite dans le petit Discours cité ci-dessus, savoir, qu'aussitôt qu'on admet que Dieu est possible, il faut admettre qu'il existe nécessairement. Or, aussitôt qu'on admet que Dieu existe, on admet qu'il est possible. Donc, aussitôt qu'on admet que Dieu existe, il faut admettre qu'il existe nécessairement. Or ce privilége n'appartient pas aux trois choses dont nous venons de parler. L'auteur juge aussi particulièrement du mouvement, qu'il ne suffit point de dire, avec M. Hobbes, que le mouvement présent vient d'un mouvement antérieur, et celui-ci encore d'un autre, et ainsi à l'infini. Car, remontez tant qu'il vous plaira, vous n'en serez pas plus avancé pour trouver la raison qui fait qu'il y a du mouvement dans la matière. Il faut donc que cette raison soit au dehors de cette suite ; et, quand il y aurait un mouvement éternel, il demanderait un moteur éternel : comme les rayons du soleil, quand

ils seraient éternels avec le soleil, ne laisseraient pas d'avoir leur cause éternelle dans le soleil. Je suis bien aise de rapporter ces raisonnements de notre habile auteur, afin qu'on voie de quelle importance est, selon lui-même, le principe de la raison suffisante; car, s'il est permis d'admettre quelque chose dont on reconnaît qu'il n'y a aucune raison, il sera facile à un athée de ruiner cet argument, en disant qu'il n'est point nécessaire qu'il y ait une raison suffisante de l'existence du mouvement. Je ne veux point entrer dans la discussion de la réalité et de l'éternité de l'espace, de peur de me trop éloigner de notre sujet. Il suffit de rapporter que l'auteur juge qu'il peut être anéanti par la puissance divine, mais tout entier et non pas par parties, et que nous pourrions exister seuls avec Dieu, quand il n'y aurait ni espace, ni matière, puisque nous ne renfermons point en nous la notion de l'existence des choses externes. Il donne aussi à considérer que, dans les sensations des sons, des odeurs et des saveurs, l'idée de l'espace n'est point renfermée. Mais, quelque jugement qu'on fasse de l'espace, il suffit qu'il y a un Dieu, cause de la matière et du mouvement, et enfin de toutes choses. L'auteur croit que nous pouvons raisonner de Dieu, comme un aveugle-né raisonnerait de la lumière. Mais je tiens qu'il y a quelque chose de plus en nous, car notre lumière est un rayon de celle de Dieu. Après avoir parlé de quelques attributs de Dieu, l'auteur reconnaît que Dieu agit pour une fin, qui est la communication de sa bonté, et que ses ouvrages sont bien disposés. Enfin il conclut ce chapitre comme il faut, en disant que Dieu créant le monde a eu soin de lui donner la plus grande convenance des choses, la plus grande commodité des êtres doués de sentiment, et la plus grande compatibilité des appétits qu'une puissance, sagesse et bonté infinies et combinées pouvaient produire; et il ajoute que s'il y est resté néanmoins quelque mal, il faut juger que ces perfections divines infinies ne pouvaient (j'aimerais mieux dire ne devaient) point l'en ôter.

7. Le chapitre 2 fait l'anatomie du mal. Il le divise comme nous en métaphysique, physique et moral. Le mal métaphysique est celui des imperfections; le mal physique consiste dans les douleurs et autres incommodités semblables, et le mal moral dans les péchés. Tous ces maux se trouvent dans l'ouvrage de Dieu; et Lu-

crèce en a conclu qu'il n'y a point de providence, et il a nié que le monde puisse être un effet de la divinité :

Naturam rerum divinitùs esse creatam;

parce qu'il y a tant de fautes dans la nature des choses :

Quoniam tanta stat prædita culpa.

D'autres ont admis deux principes, l'un bon, l'autre mauvais; et il y a eu des gens qui ont cru la difficulté insurmontable, en quoi notre auteur paraît avoir eu M. Bayle en vue. Il espère de montrer dans son ouvrage que ce n'est point un nœud gordien qui ait besoin d'être coupé; et il a raison de dire que la puissance, la sagesse et la bonté de Dieu ne seraient point infinies et parfaites dans leur exercice, si ces maux avaient été bannis. Il commence par le mal d'imperfection dans le chapitre 3, et remarque, après saint Augustin, que les créatures sont imparfaites, puisqu'elles sont tirées du néant : au lieu que Dieu, produisant une substance parfaite de son propre fonds, en aurait fait un Dieu; ce qui lui donne occasion de faire une petite digression contre les sociniens. Mais quelqu'un dira : Pourquoi Dieu ne s'est-il point abstenu de la production des choses, plutôt que d'en faire d'imparfaites? L'auteur répond fort bien que l'abondance de la bonté de Dieu en est la cause. Il y a voulu se communiquer aux dépens d'une délicatesse que nous nous imaginons en Dieu, en nous figurant que les imperfections le choquent. Ainsi il a mieux aimé qu'il y eût l'imparfait que le rien. Mais on aurait pu ajouter que Dieu a produit en effet le tout le plus parfait qui se pouvait, et dont il a eu sujet d'être pleinement content, les imperfections des parties servant à une plus grande perfection dans l'entier. Aussi remarque-t-on un peu après que certaines choses pouvaient être mieux faites, mais non pas sans d'autres incommodités nouvelles, et peut-être plus grandes. Ce *peut-être* pouvait être omis : l'auteur aussi posant pour certain, et avec raison, à la fin du chapitre, qu'*il est de la bonté infinie de choisir le meilleur*, il en a pu tirer cette conséquence un peu auparavant, que les choses imparfaites seront jointes aux plus parfaites, lorsqu'elles n'empêcheront point qu'il y en ait des dernières tout autant qu'il se peut. Ainsi les corps ont été créés aussi bien

que les esprits, puisque l'un ne fait point obstacle à l'autre; et l'ouvrage de la matière n'a pas été indigne du grand Dieu, comme ont cru des anciens hérétiques qui ont attribué cet ouvrage à un certain Démogorgon.

8. Venons au mal physique, dont il est parlé dans le chapitre 4. Notre célèbre auteur, après avoir remarqué que le mal métaphysique, c'est-à-dire l'imperfection, vient du néant, juge que le mal physique, c'est-à-dire que l'incommodité vient de la matière, ou plutôt de son mouvement; car sans le mouvement la matière serait inutile; et même il faut qu'il y ait de la contrariété dans ces mouvements; autrement, si tout allait ensemble du même côté, il n'y aurait point de variété ni de génération. Mais les mouvements qui font les générations font aussi les corruptions, puisque de la variété des mouvements naît le choc des corps, par lequel ils sont souvent dissipés et détruits. Cependant l'auteur de la nature, pour rendre les corps plus durables, les a distribués en systèmes, dont ceux que nous connaissons sont composés de globes lumineux et opaques, d'une manière si belle et si propre à faire connaître et admirer ce qu'ils renferment, que nous ne saurions rien concevoir de plus beau. Mais le comble de l'ouvrage était la structure des animaux, afin qu'il y eût partout des créatures capables de connaissance :

Ne regio foret ulla suis animalibus orba.

Notre judicieux auteur croit que l'air, et même l'éther le plus pur, ont leurs habitants aussi bien que l'eau de la terre. Mais quand il y aurait des endroits sans animaux, ces endroits pourraient avoir des usages nécessaires pour d'autres endroits qui sont habités; comme par exemple les montagnes, qui rendent la surface de notre globe inégale, et quelquefois déserte et stérile, sont utiles pour la production des rivières et des vents; et nous n'avons point sujet de nous plaindre des sables et des marais, puisqu'il y a tant d'endroits qui restent encore à cultiver. Outre qu'il ne faut point s'imaginer que tout soit fait pour l'homme seul; et l'auteur est persuadé non-seulement qu'il y a des esprit purs, mais aussi qu'il y a des animaux immortels approchants de ces esprits, c'est-à-dire des animaux dont les âmes sont jointes à une matière éthérienne et incorruptible. Mais il n'en est pas de même des animaux dont le corps

est terrestre, composé de tuyaux et des fluides qui y circulent, et dont le mouvement cesse par la rupture des vaisseaux; ce qui fait croire à l'auteur que l'immortalité accordée à Adam, s'il avait été obéissant, n'eût pas été un effet de sa nature, mais de la grâce de Dieu.

9. Or il était nécessaire, pour la conservation des animaux corruptibles, qu'ils eussent des marques qui leur fissent connaître un danger présent, et leur donnassent l'inclination de l'éviter. C'est pourquoi ce qui est sur le point de causer une grande lésion doit causer la douleur auparavant qui puisse obliger l'animal à des efforts capables de repousser ou de fuir la cause de cette incommodité, et de prévenir un plus grand mal. L'horreur de la mort sert aussi à l'éviter; car, si elle n'était point si laide, et si les solutions de la continuité n'étaient point si douloureuses, bien souvent les animaux ne se soucieraient point de périr ou de laisser périr les parties de leur corps, et les plus robustes auraient de la peine à subsister un jour entier.

Dieu a donné aussi la faim et la soif aux animaux pour les obliger de se nourrir et de s'entretenir, en remplaçant ce qui s'use et qui s'en va insensiblement. Ces appétits servent aussi pour les porter au travail, afin d'acquérir une nourriture convenable à leur constitution et propre à leur donner de la vigueur. Il a même été trouvé nécessaire par l'auteur des choses qu'un animal bien souvent servît de nourriture à un autre; ce qui ne le rend guère plus malheureux, puisque la mort causée par les maladies a coutume d'être autant et plus douloureuse qu'une mort violente; et ces animaux sujets à être la proie des autres, n'ayant point la prévoyance ni le soin de l'avenir, n'en vivent pas moins en repos lorsqu'ils sont hors du danger.

Il en est de même des inondations, des tremblements de terre, des coups de foudre et d'autres désordres que les bêtes brutes ne craignent point et que les hommes n'ont point sujet de craindre ordinairement, puisqu'il y en a peu qui en souffrent.

10. L'auteur de la nature a compensé ces maux et autres, qui n'arrivent que rarement, par mille commodités ordinaires et continuelles. La faim et la soif augmentent le plaisir qu'on trouve en prenant de la nourriture; le travail modéré est un exercice agréable des puissances de l'animal, et le sommeil est encore agréable

d'une manière tout opposée, en rétablissant les forces par le repos. Mais un des plaisirs les plus vifs est celui qui porte les animaux à la propagation. Dieu ayant pris soin de procurer que les espèces fussent immortelles, puisque les individus ne le sauraient être ici-bas, il a voulu aussi que les animaux eussent une grande tendresse pour leurs petits, jusqu'à s'exposer pour leur conservation.

De la douleur et de la volupté naissent la crainte, la cupidité et les autres passions utiles ordinairement, quoiqu'il arrive par accident qu'elles tournent quelquefois au mal. Il en faut dire autant des poisons, des maladies épidémiques et d'autres choses nuisibles, c'est-à-dire que ce sont des suites indispensables d'un système bien conçu. Pour ce qui est de l'ignorance et des erreurs, il faut considérer que les créatures les plus parfaites ignorent beaucoup sans doute, et que les connaissances ont coutume d'être proportionnées aux besoins. Cependant il est nécessaire qu'on soit sujet à des cas qui ne sauraienf être prévus, et ces sortes d'accidents sont inévitables. Il faut souvent qu'on se trompe dans son jugement, parce qu'il n'est point toujours permis de le suspendre jusqu'à une discussion exacte. Ces inconvénients sont inséparables du système des choses : il faut qu'elles se ressemblent bien souvent dans une certaine situation, et que l'une puisse être prise pour l'autre. Mais les erreurs inévitables ne sont pas les plus ordinaires ni les plus pernicieuses. Celles qui nous causent le plus de mal ont coutume de venir de notre faute ; et par conséquent on aurait tort de prendre sujet des maux naturels de s'ôter la vie, puisqu'on trouve que ceux qui l'ont fait y ont été portés ordinairement par des maux volontaires.

11. Après tout, on trouve que tous ces maux dont nous avons parlé viennent par accident de bonnes causes ; et il y a lieu de juger par tout ce que nous connaissons de tout ce que nous ne connaissons pas, qu'on n'aurait pu les retrancher sans tomber dans des inconvénients plus grands. Et pour le mieux reconnaître, l'auteur nous conseille de concevoir le monde comme un grand bâtiment. Il faut qu'il y ait non-seulement des appartements, des salles, des galeries, des jardins, des grottes, mais encore la cuisine, la cave, la basse-cour, des étables, des égouts. Ainsi il n'aurait pas été à propos de ne faire que des soleils dans le monde, ou de faire une terre toute d'or et de diamants, mais qui n'aurait point été ha-

bitable. Si l'homme avait été tout œil ou tout oreille, il n'aurait point été propre à se nourrir. Si Dieu l'avait fait sans passions, il l'aurait fait stupide; et s'il l'avait voulu faire sans erreur, il aurait fallu le priver des sens ou le faire sentir autrement que par des organes, c'est-à-dire il n'y aurait point eu d'homme. Notre savant auteur remarque ici un sentiment que des histoires sacrées et profanes paraissent enseigner, savoir que les bêtes féroces, les plantes venimeuses et autres natures qui nous sont nuisibles, ont été armées contre nous par le péché. Mais comme il ne raisonne ici que suivant les principes de la raison, il met à part ce que la révélation peut enseigner. Il croit cependant qu'Adam n'aurait été exempté des maux naturels (s'il avait été obéissant) qu'en vertu de la grâce divine et d'un pacte fait avec Dieu; et que Moïse ne marque expressément qu'environ sept effets du premier péché. Ces effets sont :

1. La révocation du don gracieux de l'immortalité.
2. La stérilité de la terre, qui ne devait plus être fertile par elle-même qu'en herbes mauvaises ou peu utiles.
3. Le travail rude qu'il faudrait employer pour se nourrir.
4. L'assujettissement de la femme à la volonté du mari.
5. Les douleurs de l'enfantement.
6. L'inimitié entre l'homme et le serpent.
7. Le bannissement de l'homme du lieu délicieux où Dieu l'avait placé.

Mais il croit que plusieurs de nos maux viennent de la nécessité de la matière, surtout depuis la soustraction de la grâce; outre qu'il semble à l'auteur qu'après notre exil l'immortalité nous serait à charge, et que c'est peut-être plus pour notre bien que pour nous punir que l'arbre de la vie nous est devenu inaccessible. Il y a parci par-là quelque chose à dire, mais le fond du discours de l'auteur sur l'origine des maux est plein de bonnes et solides réflexions dont j'ai jugé à propos de profiter. Maintenant il faudra venir au sujet qui est en controverse entre nous, c'est-à-dire à l'explication de la nature de la liberté.

12. Le savant auteur de cet ouvrage de l'origine du mal, se proposant d'expliquer celle du mal moral dans le cinquième chapitre, qui fait la moitié de tout le livre, croit qu'elle est toute différente de celle du mal physique, qui consiste dans l'imperfection inévitable

des créatures; car, comme nous verrons tantôt, il lui paraît que le mal moral vient plutôt de ce qu'il appelle une perfection, et que la créature a de commun, selon lui, avec le Créateur, c'est-à-dire dans le pouvoir de choisir sans aucun motif et sans aucune cause finale ou impulsive. C'est un paradoxe bien grand de soutenir que la plus grande imperfection, c'est-à-dire le péché, vienne de la perfection même; mais ce n'est pas un moindre paradoxe de faire passer pour une perfection la chose du monde la moins raisonnable, dont l'avantage serait d'être privilégiée contre la raison. Et dans le fond, bien loin que ce soit montrer la source du mal moral, c'est vouloir qu'il n'y en ait aucune; car, si la volonté se détermine sans qu'il y ait rien, ni dans la personne qui choisit, ni dans l'objet qui est choisi, qui puisse porter au choix, il n'y aura aucune cause ni raison de cette élection; et comme le mal moral consiste dans le mauvais choix, c'est avouer que le mal moral n'a point de source du tout. Ainsi, dans les règles de la bonne métaphysique, il faudrait qu'il n'y eût point de mal moral dans la nature; et aussi, par la même raison, il n'y aurait point de bien moral non plus, et toute la moralité serait détruite. Mais il faut écouter notre habile auteur, à qui la subtilité d'un sentiment soutenu par des philosophes célèbres de l'école, et les ornements qu'il y a ajoutés lui-même par son esprit et par son éloquence, ont caché les grands inconvénients qu'il renferme. En expliquant l'état de la question, il partage les auteurs en deux parties : Les uns, dit-il, se contentent de dire que la liberté de la volonté est exempte de la contrainte externe, et les autres soutiennent qu'elle est encore exempte de la nécessité interne. Mais cette explication ne suffit pas, à moins qu'on ne distingue la nécessité absolue et contraire à la moralité, de la nécessité hypothétique et de la nécessité morale, comme nous l'avons déjà expliqué en plusieurs endroits.

13. La section première de ce chapitre doit faire connaître la nature des élections. L'auteur expose premièrement le sentiment de ceux qui croient que la volonté est portée par le jugement de l'entendement ou par des inclinations antérieures des appétits à se déterminer pour le parti qu'elle prend. Mais il mêle ces auteurs avec ceux qui soutiennent que la volonté est portée à la résolution par une nécessité absolue, et qui prétendent que la personne qui

veut n'a aucun pouvoir sur ses volitions, c'est-à-dire qu'il mêle un thomiste avec un spinosiste. Il se sert des aveux et des déclarations odieuses de M. Hobbes et de ses semblables, pour en charger ceux qui en sont infiniment éloignés et qui prennent grand soin de les réfuter; et il les en charge, parce qu'ils croient, comme M. Hobbes et comme tout le monde (quelques docteurs exceptés, qui s'enveloppent dans leurs propres subtilités), que la volonté est mue par la représentation du bien et du mal; d'où il leur impute qu'il n'y a donc point de contingence, et que tout est lié par une nécessité absolue. C'est aller bien vite en raisonnement; cependant il ajoute encore qu'à proprement parler, il n'y aura point de mauvaise volonté, puisqu'ainsi tout ce qu'on y pourrait trouver à redire serait le mal qu'elle peut causer; ce qui, dit-il, est éloigné de la notion commune, le monde blâmant les méchants, non parce qu'ils nuisent, mais parce qu'ils nuisent sans nécessité. Il tient ainsi que les méchants seraient seulement malheureux, et nullement coupables; qu'il n'y aurait point de différence entre le mal physique et le mal moral, puisque l'homme lui-même ne serait point la vraie cause d'une action qu'il ne pourrait point éviter; que les malfaiteurs ne seraient point blâmés ni maltraités parce qu'ils le méritent, mais parce que cela peut détourner les gens du mal, et que ce serait pour cette raison seulement qu'on gronderait un fripon, et non pas un malade, parce que les reproches et les menaces peuvent corriger l'un et ne peuvent point guérir l'autre; que les châtiments, suivant cette doctrine, n'auraient pour but que l'empêchement du mal futur, sans quoi la seule considération du mal déjà fait ne suffirait point pour punir; et que de même la reconnaissance aurait pour but unique de procurer un bienfait nouveau, sans quoi la seule considération du bienfait passé n'en fournirait pas une raison suffisante. Enfin l'auteur croit que si cette doctrine, qui dérive la résolution de la volonté de la représentation du bien et du mal, était véritable, il faudrait désespérer de la félicité humaine, puisqu'elle ne serait point en notre pouvoir et dépendrait des choses qui sont hors de nous. Or, comme il n'y a pas lieu d'espérer que les choses de dehors se règlent et s'accordent suivant nos souhaits, il nous manquera toujours quelque chose, et il y aura toujours quelque chose de trop. Toutes ces conséquences ont lieu, selon lui, encore contre ceux qui croient que la volonté se détermine suivant

le dernier jugement de l'entendement ; opinion qu'il croit dépouiller la volonté de son droit et rendre l'âme toute passive. Et cette accusation va contre une infinité d'auteurs graves et approuvés, qui sont mis ici dans la même classe avec M. Hobbes et Spinosa, et avec quelques auteurs réprouvés, dont la doctrine est jugée odieuse et insupportable.

Pour moi, je n'oblige point la volonté de suivre toujours le jugement de l'entendement, parce que je distingue ce jugement des motifs qui viennent des perceptions et inclinations insensibles. Mais je tiens que la volonté suit toujours la plus avantageuse représentation, distincte ou confuse, du bien et du mal qui résulte des raisons, passions et inclinations, quoiqu'elle puisse aussi trouver des motifs pour suspendre son jugement. Mais c'est toujours par motifs qu'elle agit.

14. Il faudra répondre à ces objections contre notre sentiment, avant que de passer à l'établissement de celui de l'auteur. L'origine de la méprise des adversaires vient de ce qu'on confond une conséquence nécessaire par une nécessité absolue, dont le contraire implique contradiction, avec une conséquence qui n'est fondée que sur des vérités de convenance, et qui ne laisse pas de réussir ; c'est-à-dire qu'on confond ce qui dépend du principe de contradiction, qui fait les vérités nécessaires et indispensables, avec ce qui dépend du principe de la raison suffisante, qui a lieu encore dans les vérités contingentes. J'ai déjà donné ailleurs cette remarque, qui est une des plus importantes de la philosophie, en faisant considérer qu'il y a deux grands principes, savoir : celui des *identiques* ou de la contradiction, qui porte que de deux énonciations contradictoires, l'une est vraie et l'autre fausse ; et celui de la *raison suffisante*, qui porte qu'il n'y a point d'énonciation véritable dont celui qui aurait toute la connaissance nécessaire pour l'entendre parfaitement ne pourrait voir la raison. L'un et l'autre principe doit avoir lieu non-seulement dans les vérités nécessaires, mais encore dans les contingentes, et il est nécessaire même que ce qui n'a aucune raison suffisante n'existe point ; car l'on peut dire, en quelque façon, que ces deux principes sont renfermés dans la définition du vrai et du faux. Cependant, lorsqu'en faisant l'analyse de la vérité proposée, on la voit dépendre des vérités dont le contraire implique contradiction, on peut dire qu'elle est absolument

nécessaire; mais lorsque, poussant l'analyse tant qu'il vous plaira, on ne saurait jamais parvenir à de tels éléments de la vérité donnée, il faut dire qu'elle est contingente, et qu'elle a son origine d'une raison prévalente qui incline sans nécessiter. Cela posé, l'on voit comment nous pouvons dire, avec plusieurs philosophes et théologiens célèbres, que la substance qui pense est portée à sa résolution par la représentation prévalente du bien ou du mal, et cela certainement et infailliblement, mais non pas nécessairement, c'est-à-dire par des raisons qui l'inclinent sans la nécessiter. C'est pourquoi les futurs contingents, prévus et en eux-mêmes et par leurs raisons, demeurent contingents; et Dieu a été porté infailliblement par sa sagesse et par sa bonté à créer le monde par sa puissance, et à lui donner la meilleure forme possible; mais il n'y était point porté nécessairement, et le tout s'est passé sans aucune diminution de sa liberté parfaite et souveraine. Et sans cette considération que nous venons de faire, je ne sais s'il serait aisé de résoudre le nœud gordien de la contingence et de la liberté.

15. Cette explication fait disparaître toutes les objections de notre habile adversaire. Premièrement, on voit que la contingence subsiste avec la liberté; secondement, les mauvaises volontés sont mauvaises non-seulement parce qu'elles nuisent, mais encore parce qu'elles sont une source de choses nuisibles, ou de maux physiques; un esprit méchant étant dans la sphère de son activité ce que le mauvais principe des manichéens serait dans l'univers. Aussi l'auteur a-t-il remarqué, ch. 4, sect. 4, § 8, que la sagesse divine a défendu ordinairement des actions qui causeraient des incommodités, c'est-à-dire des maux physiques. On convient que celui qui cause du mal par nécessité n'est point coupable; mais il n'y a aucun législateur ni jurisconsulte qui entende par cette nécessité la force des raisons du bien et du mal, vrai ou apparent, qui ont porté l'homme à mal faire; autrement celui qui dérobe une grande somme d'argent, ou qui tue un homme puissant pour parvenir à un grand poste, serait moins punissable que celui qui déroberait quelques sous pour boire chopine, ou qui tuerait un chien de son voisin de gaîté de cœur, parce que ces derniers ont été moins tentés. Mais c'est tout le contraire dans l'administration de la justice autorisée dans le monde, et plus la tentation de pécher est grande, plus elle a besoin d'être réprimée par la crainte d'un

grand châtiment. D'ailleurs, plus on trouvera de raisonnement dans le dessein d'un malfaiteur, plus on trouvera que sa méchanceté a été délibérée, et plus on jugera qu'elle est grande et punissable. Car c'est ainsi qu'un dol trop artificieux fait le crime aggravant appelé *stellionat*, et qu'un trompeur devient faussaire, quand il a la subtilité de saper les fondements mêmes de notre sûreté dans les actes par écrit. Mais on aura plus d'indulgence pour une grande passion, parce qu'elle approche plus de la démence. Et les Romains punirent d'un supplice des plus rigoureux les prêtres du dieu Apis, qui avaient prostitué la chasteté d'une dame distinguée à un chevalier qui l'aimait éperdument, en le faisant passer pour leur dieu; et on se contenta de bannir l'amant. Mais si quelqu'un avait fait de mauvaises actions sans raison apparente et sans apparence de passion, le juge serait tenté de le prendre pour un fou, surtout s'il se trouvait qu'il était sujet à faire souvent de telles extravagances; ce qui pourrait aller à la diminution de la peine, bien loin de fournir la véritable raison de la méchanceté et du punissement. Tant les principes de nos adversaires sont éloignés de la pratique des tribunaux, et du sentiment commun des hommes.

16. Troisièmement, la distinction entre le mal physique et le mal moral subsistera toujours, quoiqu'il y ait cela de commun, qu'ils ont leurs raisons et causes. Et pourquoi se forger de nouvelles difficultés touchant l'origine du mal moral, puisque le principe de la résolution de celles que les maux naturels ont fait naître suffit encore pour rendre raison des maux volontaires? C'est-à-dire, il suffit de montrer qu'on ne pouvait empêcher que les hommes fussent sujets à faire des fautes, sans changer la constitution du meilleur des systèmes, ou sans employer des miracles à tout bout de champ. Il est vrai que le péché fait une grande partie de la misère humaine, et même la plus grande; mais cela n'empêche point qu'on ne puisse dire que les hommes sont méchants et punissables : autrement il faudrait dire que les péchés actuels des non-régénérés sont excusables, parce qu'ils viennent du principe de notre misère, qui est le péché originel. Quatrièmement, de dire que l'âme devient passive, et que l'homme n'est point la vraie cause du péché, s'il est porté à ses actions volontaires par les objets, comme l'auteur le prétend en beaucoup d'endroits, et particulièrement ch. 5, sect. 1, subsect. 3, § 18, c'est se faire de nouvelles notions des termes.

Quand les anciens ont parlé de ce qui est ἐφ ἡμῖν, ou lorsque nous parlons de ce qui dépend de nous, de la spontanéité, du principe interne de nos actions, nous n'excluons point la représentation des choses externes; car ces représentations se trouvent aussi dans nos âmes, elles font une partie des modifications de ce principe actif qui est en nous. Il n'y a point d'acteur qui puisse agir sans être prédisposé à ce que l'action demande; et les raisons ou inclinations tirées du bien ou du mal sont les dispositions qui font que l'âme se peut déterminer entre plusieurs partis. On veut que la volonté soit seule active et souveraine, et on a coutume de la concevoir comme une reine assise sur son trône, dont l'entendement est le ministre d'État, et dont les passions sont les courtisans ou les demoiselles favorites, qui par leur influence prévalent souvent sur le conseil du ministère. On veut que l'entendement ne parle que par ordre de cette reine, qu'elle peut balancer entre les raisons du ministre et les suggestions des favoris, et même rebuter les uns et les autres, enfin qu'elle les fait taire ou parler, et leur donne audience ou non, comme bon lui semble. Mais c'est une prosopopée ou fiction un peu mal entendue. Si la volonté doit juger ou prendre connaissance des raisons et des inclinations que l'entendement ou les sens lui présentent, il lui faudra un autre entendement dans elle-même pour entendre ce qu'on lui présente. La vérité est que l'âme ou la substance qui pense entend les raisons et sent les inclinations, et se détermine selon la prévalence des représentations qui modifient sa force active pour spécifier l'action. Je n'ai point besoin d'employer ici mon système de l'harmonie préétablie, qui met notre indépendance dans son lustre, et qui nous exempte de l'influence physique des objets; car ce que je viens de dire suffit pour résoudre l'objection. Et notre auteur, quoiqu'il admette avec le commun cette influence physique des objets sur nous, remarque pourtant fort ingénieusement que le corps ou les objets des sens ne nous donnent point les idées, et encore moins la force active de l'âme, et servent seulement à développer ce qui est en nous; à peu près comme M. Descartes a cru que l'âme, ne pouvant point donner de la force au corps, lui donnait au moins quelque direction. C'est un milieu de l'un et de l'autre côté, entre l'influence physique et l'harmonie préétablie.

17. Cinquièmement, on objecte que, selon nous, le péché ne

serait point blâmé ni puni parce qu'il le mérite, mais parce que le blâme et le châtiment servent à l'empêcher une autre fois; au lieu que les hommes demandent quelque chose de plus, c'est-à-dire une satisfaction pour le crime, quand même elle ne servirait point à l'amendement ni à l'exemple. Tout comme les hommes demandent avec raison que la véritable gratitude vienne d'une véritable reconnaissance du bienfait passé, et non pas de la vue intéressée d'escroquer un nouveau bienfait. Cette objection contient de belles et bonnes réflexions, mais elles ne nous frappent point. Nous demandons qu'on soit vertueux, reconnaissant, juste, non-seulement par intérêt, par espérance ou par crainte, mais encore par le plaisir qu'on doit trouver dans les bonnes actions; autrement on n'est pas encore parvenu au degré de la vertu qu'il faut tâcher d'atteindre. C'est ce qu'on signifie quand on dit qu'il faut aimer la justice et la vertu pour elles-mêmes; et c'est encore ce que j'ai expliqué en rendant raison de l'amour désintéressé, un peu avant la naissance de la controverse qui a fait tant de bruit. Et de même nous jugeons que la méchanceté est devenue plus grande lorsqu'elle a passé en plaisir, comme lorsqu'un voleur de grands chemins, après avoir tué les hommes parce qu'ils résistent, ou parce qu'il craint leur vengeance, devient enfin cruel, et prend plaisir à les tuer, et même à les faire souffrir auparavant. Et ce degré de méchanceté est jugé diabolique, quoique l'homme qui en est atteint trouve dans cette maudite volupté une plus forte raison de ses homicides qu'il n'en avait lorsqu'il tuait seulement par espérance ou par crainte. J'ai aussi remarqué, en répondant aux difficultés de M. Bayle, que, suivant le célèbre M. Conring, la justice qui punit par des peines médicinales, pour ainsi dire, c'est-à-dire pour amender le criminel, ou du moins pour donner exemple aux autres, pourrait avoir lieu dans le sentiment de ceux qui détruisent la liberté, exempte de la nécessité; mais que la véritable justice vindicative, qui va au delà du médicinal, suppose quelque chose de plus, c'est-à-dire l'intelligence et la liberté de celui qui pèche, parce que l'harmonie des choses demande une satisfaction, un mal de passion, qui fasse sentir sa faute à l'esprit après le mal d'action volontaire où il a donné son agrément. Aussi M. Hobbes, qui renverse la liberté, a-t-il rejeté la justice vindicative, comme font les sociniens, réfutés

par nos docteurs, quoique les auteurs de ce parti-là aient coutume d'outrer la notion de liberté.

18. Sixièmement, on objecte enfin que les hommes ne peuvent point espérer la félicité, si la volonté ne peut être mue que par la représentation du bien et du mal. Mais cette objection me paraît nulle de toute nullité, et je crois qu'on aurait bien de la peine à deviner quelle couleur on lui a pu donner. Aussi raisonne-t-on pour cet effet de la manière la plus surprenante du monde : c'est que notre félicité dépend des choses externes, s'il est vrai qu'elle dépend de la représentation du bien ou du mal. Elle n'est donc point en notre pouvoir, dit-on, car nous n'avons aucun sujet d'espérer que les choses externes s'accorderont pour nous plaire. Cet argument cloche de tous pieds : « Il n'y a point de force dans la conséquence : » on pourrait accorder la conclusion ; l'argument peut être rétor- » qué contre l'auteur. » Commençons par cette *rétorsion*, qui est aisée. Car les hommes sont-ils plus heureux ou plus indépendants des accidents de la fortune par ce moyen, ou parce qu'on leur attribue l'avantage de choisir sans sujet? souffriront-ils au moins les douleurs corporelles? ont-ils moins de penchant pour les biens vrais ou apparents, moins de crainte des maux véritables ou imaginaires? sont-ils moins esclaves de la volupté, de l'ambition, de l'avarice? moins craintifs, moins envieux? Oui, dira notre habile auteur : je le prouverai par une manièrre de compte ou d'estime. J'aurais mieux aimé qu'il l'eût prouvé par l'expérience; mais voyons ce compte. Supposé que, par mon choix qui fait que je donne la bonté, par rapport à moi, à ce que je choisis, je donne à l'objet choisi six degrés de bonté, et qu'il y eût auparavant deux degrés de mal dans mon état; je deviendrai heureux tout d'un coup et à mon aise, car j'aurai quatre degrés de revenant-bon, ou bien franc. Voilà qui est beau, sans doute; mais, par malheur, il est impossible. Car quel moyen de donner ces six degrés de bonté à l'objet ? Il nous faudrait pour cela la puissance de changer notre goût ou les choses comme bon nous semblerait. Ce serait à peu près comme si je pouvais dire efficacement au plomb : Tu seras or; au caillou : Tu seras diamant; ou du moins : Vous me ferez le même effet. Ou ce serait comme on explique le passage de Moïse, qui paraît dire que la manne du désert avait le goût que les Israélites

lui voulaient donner. Ils n'avaient qu'à dire à leur gomor : Tu seras chapon, tu seras perdrix. Mais s'il m'est libre de donner ces six degrés de bonté à l'objet, ne m'est-il point permis de lui en donner davantage ? Je pense que oui. Mais, si cela est, pourquoi ne donnerons-nous pas à l'objet toute la bonté imaginable ? pourquoi n'irons-nous pas à vingt-quatre carats de bonté ? Et par ce moyen nous voilà pleinement heureux, malgré les accidents de la fortune ; qu'il vente, qu'il grêle, qu'il neige, nous ne nous en soucierons pas : par le moyen de ce beau secret, nous serons toujours à l'abri des cas fortuits. Et l'auteur accorde dans cette 1re section du 5e ch., subsect. 3, § 12, que cette puissance surmonte tous les appétits naturels, et ne peut être surmontée par aucun d'eux : et il la considère (§§ 20, 21, 22) comme le plus solide fondement du bonheur. En effet, comme il n'y a rien qui puisse limiter une puissance aussi indéterminée que celle de choisir sans sujet, et de donner de la bonté à l'objet par le choix, il faut ou que cette bonté passe infiniment celle que les appétits naturels cherchent dans les objets, puisque ces appétits et ces objets sont limités, pendant que cette puissance est indépendante, ou du moins il faut que cette bonté que la volonté donne à l'objet choisi soit arbitraire et telle qu'elle la veut. Car d'où prendrait-on la raison des bornes, si l'objet est possible, s'il est à la portée de celui qui veut, et si la volonté lui peut donner la bonté qu'elle veut, indépendamment de la réalité et des apparences ? Il me semble que cela peut suffire pour renverser une hypothèse si précaire, où il y a quelque chose de semblable aux contes des fées : « *Optantis isthæc sunt, non invenientis.* » Il ne demeure donc que trop vrai que cette belle fiction ne saurait nous rendre plus exempts de maux ; et nous allons voir plus bas que lorsque les hommes se mettent au-dessus de certains appétits ou de certaines aversions, c'est par d'autres appétits qui ont toujours leur fondement dans la représentation du bien et du mal. J'ai dit aussi qu'on pouvait accorder la conclusion de l'argument, qui porte qu'il ne dépend pas absolument de nous d'être heureux, au moins dans l'état présent de la vie humaine ; car qui doute que nous ne soyons sujets à mille accidents que la prudence humaine ne saurait éviter ? Comment m'empêcherai-je, par exemple, d'être englouti, par un tremblement de terre, avec une ville où je fais ma demeure, si tel est l'ordre des choses ? Mais enfin je

puis encore nier la conséquence dans l'argument qui porte que, si la volonté n'est mue que par la représentation du bien et du mal, il ne dépend pas de nous d'être heureux. La conséquence serait bonne s'il n'y avait point de Dieu, si tout était gouverné par des causes brutes; mais Dieu fait que pour être heureux il suffit d'être vertueux. Ainsi, si l'âme suit la raison et les ordres que Dieu lui a donnés, la voilà sûre de son bonheur, quoiqu'on ne le puisse point trouver assez dans cette vie.

19. Après avoir tâché de montrer les inconvénients de notre hypothèse, l'habile auteur étale les avantages de la sienne. Il croit donc qu'elle est seule capable de sauver notre liberté, qu'elle fait toute notre félicité, qu'elle augmente nos biens et diminue nos maux, et qu'un agent qui possède cette puissance en est plus parfait. Ces avantages presque tous ont déjà été réfutés. Nous avons montré que, pour être libre, il suffit que les représentations des biens et des maux, et autres dispositions internes ou externes, nous inclinent sans nous nécessiter. On ne voit point aussi comment l'indifférence pure pourrait contribuer à la félicité : au contraire, plus on sera indifférent, plus on sera insensible et moins capable de goûter les biens. Outre que l'hypothèse fait trop d'effet. Car si une puissance indifférente se pouvait donner le sentiment du bien, elle se pourrait donner le bonheur le plus parfait, comme on a déjà montré. Et il est manifeste qu'il n'y a rien qui lui donnât des limites, puisque les limites la feraient sortir de cette indifférence pure, et dont on prétend qu'elle ne sort que par elle-même, ou plutôt dans laquelle elle n'a jamais été. Enfin on ne voit point en quoi consiste la perfection de la pure indifférence : au contraire, il n'y a rien de plus imparfait; elle rendrait la science et la bonté inutiles, et réduirait tout au hasard, sans qu'il y eût des règles ou des mesures à prendre. Il y a pourtant encore quelques avantages que notre auteur allègue qui n'ont pas été débattus. Il lui paraît donc que ce n'est que par cette puissance que nous sommes la vraie cause de nos actions, à qui elles puissent être imputées, puisque autrement nous serions forcés par les objets externes; et que c'est aussi seulement à cause de cette puissance qu'on se peut attribuer le mérite de sa propre félicité et se complaire en soi-même. Mais c'est tout le contraire : car quand on tombe sur l'action par un mouvement absolument indifférent, et non pas en conséquence de

ses bonnes ou mauvaises qualités, n'est-ce pas autant que si l'on y tombait aveuglément par le hasard ou par le sort? Pourquoi donc se glorifierait-on d'une bonne action, ou pourquoi serait-on blâmé d'une mauvaise, s'il en faut remercier ou accuser la fortune ou le sort? Je pense qu'on est plus louable quand on doit l'action à ses bonnes qualités, et plus coupable à mesure qu'on y a été disposé par ses qualités mauvaises. Vouloir estimer les actions sans peser les qualités dont elles naissent, c'est parler en l'air, et mettre un *je ne sais quoi* imaginaire à la place des causes. Aussi, si ce hasard ou ce *je ne sais quoi* était la cause de nos actions, à l'exclusion de nos qualités naturelles ou acquises, de nos inclinations, de nos habitudes, il n'y aurait point moyen de se promettre quelque chose de la résolution d'autrui, puisqu'il n'y aurait pas moyen de fixer un indéfini, et de juger à quelle rade sera jeté le vaisseau de la volonté par la tempête incertaine d'une extravagante indifférence.

20. Mais, mettant les avantages et les désavantages à part, voyons comment notre savant auteur établira cette hypothèse dont il promet tant d'utilité. Il conçoit qu'il n'y a que Dieu et les créatures libres qui soient véritablement actives, et que pour être actif on ne doit être déterminé que par soi-même. Or, ce qui est déterminé par soi-même ne doit point être déterminé par les objets; et par conséquent il faut que la substance libre, en tant que libre, soit indifférente à l'égard des objets, et ne sorte de cette indifférence que par son choix qui lui rendra l'objet agréable. Mais presque tous les pas de ce raisonnement sont sujets à des achoppements. Non-seulement les créatures libres, mais encore toutes les autres substances et natures composées de substances sont actives. Les bêtes ne sont point libres, et cependant elles ne laissent pas d'avoir des âmes actives; si ce n'est qu'on s'imagine avec les cartésiens que ce sont de pures machines. Il n'est point nécessaire aussi que pour être actif on soit seulement déterminé par soi-même, puisqu'une chose peut recevoir de la direction sans recevoir de la force. C'est ainsi que le cheval est gouverné par le cavalier, et que le vaisseau est dirigé par le gouvernail; et M. Descartes a cru que notre corps, gardant sa force, reçoit seulement quelque direction de l'âme. Ainsi une chose active peut recevoir de dehors quelque détermination ou direction capable de changer celle qu'elle aurait

moindre de tous les nombres qu'on appelle parfaits? que dans un plan, six cercles égaux peuvent toucher un septième? que de tous les corps égaux, la sphère a le moins de surface? que certaines lignes sont incommensurables, et, par conséquent, peu propres à l'harmonie? Ne voit-on pas que tous ces avantages ou désavantages viennent de l'idée de la chose, et que le contraire impliquerait contradiction? Pense-t-on aussi que la douleur et l'incommodité des créatures sensitives, et surtout la félicité et l'infélicité des substances intelligentes, sont indifférentes à Dieu? Et que dira-t-on de sa justice? Est-ce aussi quelque chose d'arbitraire, et aurait-il fait sagement et justement, s'il avait résolu de damner des innocents? Je sais qu'il y a eu des auteurs assez mal avisés pour soutenir un sentiment si dangereux et si capable de renverser la piété. Mais je suis assuré que notre célèbre auteur en est bien éloigné. Cependant il semble que cette hypothèse y mène, s'il n'y a rien dans les objets qui ne soit indifférent à la volonté divine avant son choix. Il est vrai que Dieu n'a besoin de rien; mais l'auteur a fort bien enseigné lui-même que sa volonté et non pas son besoin l'a porté à produire des créatures. Il y avait donc en lui une raison antérieure à la résolution; et, comme je l'ai dit tant de fois, ce n'est ni par hasard, ou sans sujet, ni aussi par nécessité que Dieu a créé ce monde, mais c'est par inclination qu'il y est venu, et son inclination le porte toujours au meilleur. Ainsi il est surprenant que notre auteur soutienne ici, chap. 5, sect. 1, subsect. 4, § 5, qu'il n'y a point de raison qui ait pu porter Dieu, absolument parfait et heureux en lui-même, à créer quelque chose hors de lui; ayant enseigné lui-même auparavant, chap. 1, sect. 3, §§ 8, 9, que Dieu agit pour une fin, et que son but est de communiquer sa bonté. Il ne lui était donc pas absolument indifférent de créer ou de ne point créer, et néanmoins la création est un acte libre. Il ne lui était pas non plus indifférent de créer un tel ou tel monde, de créer un chaos perpétuel ou de créer un système plein d'ordre. Ainsi les qualités des objets, comprises dans leurs idées, ont fait la raison de son choix.

22. Notre auteur, qui avait dit de si bonnes choses ci-dessus sur la beauté et sur la commodité des ouvrages de Dieu, a cherché un tour pour les concilier avec son hypothèse qui paraît ôter à Dieu tous les égards pour le bien et pour la commodité des créatures.

L'indifférence de Dieu n'a lieu, dit-il, que dans ses premières élections; mais aussitôt que Dieu a élu quelque chose, il a élu virtuellement en même temps tout ce qui est lié nécessairement avec elle. Il y avait une infinité d'hommes possibles également parfaits : l'élection de quelques-uns d'entre eux est purement arbitraire, selon notre auteur. Mais Dieu les ayant élus, il ne pouvait point y vouloir ce qui fût contraire à la nature humaine. Jusqu'ici l'auteur parle conformément à son hypothèse, mais ce qui suit va plus loin : car il avance que lorsque Dieu a résolu de produire certaines créatures, il a résolu en même temps, en vertu de sa bonté infinie, de leur donner toute la commodité possible. Il n'y a rien de si raisonnable, en effet; mais aussi il n'y a rien de si contraire à l'hypothèse qu'il a posée, et il a raison de la renverser plutôt que de la laisser subsister chargée d'inconvénients contraires à la bonté et à la sagesse de Dieu. Voici comment on verrait manifestement qu'elle ne saurait s'accorder avec ce qu'on vient de dire. La première question sera : Dieu créera-t-il quelque chose ou non, et pourquoi? L'auteur a répondu qu'il créera quelque chose pour communiquer sa bonté. Il ne lui est donc point indifférent de créer ou de ne point créer. Après cela on demande : Dieu créera-t-il telle chose ou bien une autre, et pourquoi? Il faudrait répondre, pour parler conséquemment, que la même bonté le fait choisir le meilleur; et en effet l'auteur y retombe dans la suite; mais, suivant son hypothèse, il répond qu'il créera telle chose, mais qu'il n'y a point de pourquoi, parce que Dieu est absolument indifférent pour les créatures, qui n'ont leur bonté que de son choix. Il est vrai que notre auteur varie un peu là-dessus, car il dit ici, chap. 5, sect. 5, subsect. 4, § 12, qu'il est indifférent à Dieu de choisir entre les hommes égaux en perfection, ou entre des espèces également parfaites de créatures raisonnables. Ainsi, suivant cette expression, il choisirait plutôt l'espèce la plus parfaite : et comme des espèces également parfaites s'accordent plus ou moins avec d'autres, Dieu choisira les plus accommodantes; il n'y aura donc point d'indifférence pure et absolue, et l'auteur revient ainsi à nos principes. Mais parlons comme il parle selon son hypothèse, et posons avec lui que Dieu choisit certaines créatures, quoiqu'elles lui soient absolument indifférentes. Il choisira donc aussitôt des créatures irrégulières,

mal bâties, malfaisantes, malheureuses, des chaos perpétuels, des monstres partout, des scélérats seuls habitants de la terre, des diables remplissant tout l'univers; que de beaux systèmes, des espèces bien faites, des gens de bien, de bons anges! Non, dira l'auteur : Dieu ayant résolu de créer des hommes, a résolu en même temps de leur donner toutes les commodités dont le monde fût capable; et il en est autant des autres espèces. Je réponds que si cette commodité était liée nécessairement avec leur nature, l'auteur parlerait suivant son hypothèse; mais, cela n'étant point, il faut qu'il accorde que c'est par une nouvelle élection, indépendante de celle qui l'a porté à faire des hommes, que Dieu a résolu de donner toute la commodité possible aux hommes. Mais d'où vient cette nouvelle élection? vient-elle aussi d'une pure indifférence? Si cela est, rien ne porte Dieu à chercher le bien des hommes, et s'il y vient quelquefois, ce sera comme par hasard. Mais l'auteur veut que Dieu y a été porté par sa bonté : donc le bien et le mal des créatures ne lui est point indifférent; il y a en lui des élections primitives où il est porté par la bonté de l'objet. Il choisit non-seulement de créer des hommes, mais encore de créer des hommes aussi heureux qu'il se peut dans ce système. Après cela il ne restera même aucune indifférence pure; car nous pouvons raisonner du monde tout entier comme nous avons raisonné du genre humain. Dieu a résolu de créer un monde; mais sa bonté l'a dû porter en même temps à le choisir tel qu'il y ait le plus d'ordre, de régularité, de vertu, de bonheur qui soit possible. Car je ne vois aucune apparence de dire que Dieu soit porté par sa bonté à rendre les hommes qu'il a résolu de créer, aussi parfaits qu'il se peut dans ce système, et qu'il n'ait point la même bonne intention envers l'univers tout entier. Nous voilà donc revenus à la bonté des objets; et l'indifférence pure où Dieu agirait sans sujet est absolument détruite par la procédure même de notre habile auteur, chez qui la force de la vérité, quand il a fallu venir au fait, a prévalu à une hypothèse spéculative qui ne saurait recevoir aucune application à la réalité des choses.

23. Rien n'étant donc absolument indifférent à Dieu qui connaît tous les degrés, tous les effets, tous les rapports des choses, et qui pénètre tout d'un coup toutes les liaisons possibles, voyons si

au moins l'ignorance et l'insensibilité de l'homme le peut rendre absolument indifférent dans son choix. L'auteur nous régale de cette indifférence pure comme d'un beau présent. Voici les preuves qu'il en donne. 1. Nous la sentons en nous. 2. Nous en expérimentons en nous les marques et les propriétés. 3. Nous pouvons faire voir que d'autres causes qui puissent déterminer notre volonté sont insuffisantes. Quant au premier point, il prétend qu'en sentant en nous la liberté, nous y sentons en même temps l'indifférence pure. Mais je ne demeure point d'accord que nous sentions une telle indifférence, ni que ce sentiment prétendu suive de celui de la liberté. Nous sentons ordinairement en nous quelque chose qui nous incline à notre choix ; et lorsqu'il arrive quelquefois que nous ne pouvons point rendre raison de toutes nos dispositions, un peu d'attention pourtant nous fait connaître que la constitution de notre corps et des corps ambiants, l'assiette présente ou précédente de notre âme, et quantité de petites choses enveloppées dans ces grands chefs, peuvent contribuer à nous faire plus ou moins goûter les objets et à nous en faire former des jugements divers en différents temps ; sans qu'il y ait personne qui attribue cela à une pure indifférence, ou à une je ne sais quelle force de l'âme qui fasse sur les objets ce qu'on dit que les couleurs font sur le caméléon. Ainsi l'auteur n'a point sujet ici d'appeler au jugement du peuple : il le fait en disant qu'en bien des choses le peuple raisonne mieux que les philosophes. Il est vrai que certains philosophes ont donné dans des chimères, et il semble que la pure indifférence est du nombre des notions chimériques. Mais, quand quelqu'un prétend qu'une chose n'existe point parce que le vulgaire ne s'en aperçoit point, le peuple ne saurait passer pour un bon juge, puisqu'il ne se règle que sur les sens. Bien des gens croient que l'air n'est rien quand il n'est point agité par le vent. La plupart ignorent les corps insensibles, le fluide qui fait la pesanteur ou le ressort, la matière magnétique ; pour ne rien dire des atomes et d'autres substances indivisibles. Dirons-nous donc que ces choses ne sont point parce que le vulgaire les ignore ? en ce cas nous pourrons dire aussi que l'âme agit quelquefois sans aucune disposition ou inclination qui contribue à la faire agir, parce qu'il y a beaucoup de dispositions et d'inclinations qui ne sont pas assez aperçues par le vulgaire, faute d'attention et de méditation. 2. Quant aux marques de la

puissance en question, j'ai déjà réfuté l'avantage qu'on lui donne de faire qu'on soit actif et qu'on soit la véritable cause de son action, qu'on soit sujet à l'imputation et à la moralité; ce ne sont pas de bonnes marques de son existence. En voici une que l'auteur allègue qui ne l'est pas non plus : c'est que nous avons en nous une puissance de nous opposer aux appétits naturels, c'est-à-dire, non-seulement aux sens, mais encore à la raison. Mais, je l'ai déjà dit, on s'oppose aux appétits naturels par d'autres appétits naturels. On supporte quelquefois des incommodités, et on le fait avec joie; mais c'est à cause de quelque espérance ou de quelque satisfaction qui est jointe au mal et qui le surpasse; on en attend un bien ou on l'y trouve. L'auteur prétend que c'est par cette puissance transformative des apparences qu'il a mise sur le théâtre que nous rendons agréable ce qui nous déplaisait au commencement; mais qui ne voit que c'est plutôt parce que l'application et l'attention à l'objet et la coutume changent notre disposition, et, par conséquent, nos appétits naturels? L'accoutumance aussi fait qu'un degré de froid ou de chaleur assez considérable ne nous incommode plus comme il faisait auparavant, et il n'y a personne qui attribue cet effet à notre puissance élective. Aussi faut-il du temps pour venir à cet endurcissement, ou bien à ce calus qui fait que les mains de certains ouvriers résistent à un degré de chaleur qui brûlerait les nôtres. Le peuple, à qui l'auteur appelle, juge fort bien de la cause de cet effet, quoiqu'il en fasse quelquefois des applications ridicules. Deux servantes étant auprès du feu dans la cuisine, l'une s'étant brûlée, dit à l'autre : O ma chère, qui pourra supporter le feu du purgatoire? L'autre lui répondit : Tu es folle, mon amie, on se fait à tout.

24. Mais, dira l'auteur, cette puissance merveilleuse qui nous rend indifférents à tout ou inclinés à tout, suivant notre pur arbitre, prévaut encore à la raison même. Et c'est sa troisième preuve, savoir, qu'on ne saurait expliquer suffisamment nos actions sans recourir à cette puissance. On voit mille gens qui méprisent les prières de leurs amis, les conseils de leurs proches, les reproches de leurs consciences, les supplices, la mort, la colère de Dieu, l'enfer même, pour courir après des sottises qui n'ont du bon et du supportable que par leur pure et franche élection. Tout va bien dans ce raisonnement jusques aux dernières paroles exclusivement. Car, quand on viendra à quelque exemple, on trouvera qu'il y a eu des

raisons ou causes qui ont porté l'homme à son choix, et qu'il y a des liens bien forts qui l'y attachent. Une amourette, par exemple, ne sera jamais venue d'une pure indifférence; l'inclination ou la passion y aura joué son jeu : mais l'accoutumance et l'obstination pourront faire dans certains naturels qu'on se ruinera plutôt que de s'en détacher. Voici un autre exemple que l'auteur apporte : un athée, un Lucilio Vanini, c'est ainsi que plusieurs l'appellent, au lieu que lui-même prend le nom magnifique de Giulio Cesare Vanini dans ses ouvrages, souffrira plutôt le martyre ridicule de sa chimère qu'il ne renoncera à son impiété. L'auteur ne nomme point Vanini, et la vérité est que cet homme désavoua ses mauvais sentiments, jusqu'à ce qu'il fut convaincu d'avoir dogmatisé et d'avoir fait l'apôtre de l'athéisme. Quand on lui demanda s'il y avait un Dieu, il arracha de l'herbe en disant :

Et levis est cespes qui probet esse Deum.

Mais, le procureur général au parlement de Toulouse voulant chagriner le premier président (à ce qu'on dit), chez qui Vanini avait beaucoup d'accès et enseignait la philosophie aux enfants de ce magistrat, s'il n'était pas tout à fait son domestique, l'inquisition fut poussée avec rigueur, et Vanini, voyant qu'il n'y avait point de pardon, se déclara en mourant ce qu'il était, c'est-à-dire athée, en quoi il n'y a rien de fort extraordinaire. Mais quand il y aurait un athée qui s'offrirait au supplice, la vanité en pourrait être une raison assez forte en lui aussi bien que dans le gymnosophiste Calanus, et dans le sophiste dont Lucien nous rapporte la mort volontaire par le feu. Mais l'auteur croit que cette vanité même, cette obstination, ces autres vues extravagantes des gens qui d'ailleurs paraissent de fort bon sens, ne sauraient être expliquées par les appétits qui viennent de la représentation du bien et du mal, et qu'elles nous forcent de recourir à cette puissance transcendante qui transforme le bien en mal et le mal en bien, et l'indifférent en bien ou en mal. Mais nous n'avons point besoin d'aller si loin, et les causes de nos erreurs ne sont que trop visibles. En effet, nous pouvons faire ces transformations; mais ce n'est pas comme chez les fées, par un simple acte de cette puissance magique, mais parce qu'on obscurcit et supprime dans son esprit les représenta-

tions des qualités bonnes ou mauvaises, jointes naturellement à certains objets ; et parce qu'on n'y envisage que celles qui sont conformes à notre goût ou à nos préventions ; ou même parce qu'on y joint, à force d'y penser, certaines qualités qui ne s'y trouvent liées que par accident, ou par notre coutume de les envisager. Par exemple, j'abhorre toute ma vie une bonne nourriture, parce qu'étant enfant j'y ai trouvé quelque chose de dégoûtant, ce qui m'a laissé une grande impression. De l'autre côté, un certain défaut naturel me plaira, parce qu'il réveillera en moi quelque chose de l'idée d'une personne que j'estimais ou aimais. Un jeune homme aura été charmé des grands applaudissements qu'on lui a donnés après quelque action publique heureuse : l'impression de ce grand plaisir l'aura rendu merveilleusement sensible à la gloire, il ne pensera jour et nuit qu'à ce qui nourrit cette passion, et cela lui fera mépriser même la mort pour arriver à son but. Car, quoiqu'il sache bien qu'il ne sentira point ce qu'on dira de lui après sa mort, la représentation qu'il s'en fait par avance fait un grand effet sur son esprit. Et il y a toujours des raisons semblables dans les actions qui paraissent les plus vaines et les plus extravagantes à ceux qui n'entrent point dans ces raisons. En un mot, une impression forte, ou souvent répétée, peut changer considérablement nos organes, notre imagination, notre mémoire, et même notre raisonnement. Il arrive qu'un homme, à force d'avoir souvent raconté un mensonge qu'il a peut-être inventé, vient à le croire enfin lui-même. Et comme on se représente souvent ce qui plaît, on le rend aisé à concevoir et on le croit aisé à effectuer ; d'où vient qu'on se persuade facilement ce qu'on souhaite :

Et qui amant ipsi sibi somnia fingunt.

25. Les erreurs ne sont donc jamais volontaires, absolument parlant, quoique la volonté y contribue bien souvent d'une manière indirecte, à cause du plaisir qu'on prend à s'abandonner à certaines pensées, ou à cause de l'aversion qu'on se sent pour d'autres. La belle impression d'un livre contribuera à la persuasion du lecteur. L'air et les manières de celui qui parle lui gagneront l'auditoire. On sera porté à mépriser des doctrines qui viennent d'un homme qu'on méprise ou qu'on hait, ou d'un autre qui

lui ressemble en quelque chose qui nous frappe. J'ai déjà dit pourquoi on se dispose aisément à croire ce qui est utile ou agréable; et j'ai connu des gens qui au commencement avaient changé de religion par des considérations mondaines, mais qui ont été persuadés, et bien persuadés depuis, qu'ils avaient pris le bon parti. On voit aussi que l'obstination n'est pas simplement une mauvaise élection qui persévère, mais aussi une disposition à y persévérer, qui vient de quelque bien qu'on s'y figure, ou de quelque mal qu'on se figure dans le changement. La première élection a peut-être été faite par légèreté; mais le dessein de la maintenir vient de quelques raisons ou impressions plus fortes. Il y a même quelques auteurs de morale qui enseignent qu'on doit maintenir son choix, pour ne point être inconstant, ou pour ne le point paraître. Cependant une persévérance est mauvaise quand on méprise les avertissements de la raison, surtout quand la matière est assez importante pour être examinée avec soin : mais quand la pensée du changement est désagréable, on en détourne facilement l'attention; et c'est par là le plus souvent qu'on s'obstine. L'auteur, qui a voulu rapporter l'obstination à son indifférence pure prétendue, pouvait considérer qu'il fallait autre chose pour s'attacher à une élection que l'élection toute seule, ou qu'une indifférence pure, surtout si cette élection s'est faite légèrement; et d'autant plus légèrement qu'elle s'est faite avec plus d'indifférence; auquel cas on viendra facilement à la défaire, à moins que la vanité, l'accoutumance, l'intérêt ou quelque autre raison nous y fassent persévérer. Il ne faut point aussi s'imaginer que la vengeance plaise sans sujet. Les personnes dont le sentiment est vif y pensent jour et nuit, et il leur est difficile d'effacer l'image du mal ou de l'affront qu'ils ont reçu. Ils se figurent un très-grand plaisir à être délivrés de l'idée du mépris qui leur revient à tout moment, et qui fait qu'il y en a à qui la vengeance est plus douce que la vie :

Queis vindicta bonum vitæ jucundius ipsa.

L'auteur nous voudrait persuader qu'ordinairement, lorsque notre désir ou notre aversion va à quelque objet qui ne le mérite pas assez, on lui a donné le surplus de bien ou de mal dont on est touché, par la prétendue puissance élective, qui fait paraître les choses

bonnes ou mauvaises comme l'on veut. On a eu deux degrés de mal naturel, on se donne six degrés de bien artificiel par la puissance qui peut choisir sans sujet : ainsi on aura quatre degrés de bien franc, chap. 5, sect. 2, § 7. Si cela se pouvait pratiquer, on irait loin, comme je l'ai dit ci-dessus. Il croit même que l'ambition, l'avarice, la manie du jeu et autres passions frivoles empruntent tout leur pouvoir de cette puissance, chap. 5, sect. 5, subsect. 6 : mais il y a d'ailleurs tant de fausses apparences dans les choses, tant d'imaginations capables de grossir ou de diminuer les objets, tant de liaisons mal fondées dans nos raisonnements, qu'on n'a point besoin de cette petite fée, c'est-à-dire de cette puissance interne qui opère comme par enchantement, et à qui l'auteur attribue tous ces désordres. Enfin j'ai déjà dit plusieurs fois que, lorsque nous nous résolvons à quelque parti contraire à la raison reconnue, nous y sommes portés par une autre raison plus forte en apparence, comme est, par exemple, le plaisir de paraître indépendants et de faire une action extraordinaire. Il y eut autrefois à la cour d'Osnabrug un précepteur des pages, qui, comme un autre Mucius Scævola, mit le bras dans la flamme et pensa gagner une gangrène, pour montrer que la force de son esprit était plus grande qu'une douleur fort aiguë. Peu de gens l'imiteront, je pense; et je ne sais même si l'on trouverait aisément un auteur qui, après avoir soutenu une puissance capable de choisir sans sujet, ou même contre la raison, voudrait prouver son livre par son propre exemple, en renonçant à quelque bon bénéfice ou à quelque belle charge, purement pour montrer cette supériorité de la volonté sur la raison. Mais je suis sûr au moins qu'un habile homme ne le ferait pas, qu'il s'apercevrait bientôt qu'on rendrait son sacrifice inutile, en lui remontrant qu'il n'aurait fait qu'imiter Héliodore, évêque de Larisse, à qui son livre de Théagène et de Chariclée fut, à ce qu'on dit, plus cher que son évêché; ce qui se peut facilement quand un homme a de quoi se passer de sa charge, et quand il est fort sensible à la gloire. Aussi trouve-t-on tous les jours des gens qui sacrifient leurs avantages à leurs caprices, c'est-à-dire des biens réels à des biens apparents.

26. Si je voulais suivre pas à pas les raisonnements de notre auteur, qui reviennent souvent à ce que nous avons déjà examiné, mais qui y reviennent ordinairement avec quelque addition élé-

gante et bien tournée, je serais obligé d'aller trop loin : mais j'espère de pouvoir m'en dispenser après avoir satisfait, ce semble, à toutes ses raisons. Le meilleur est que la pratique chez lui corrige et rectifie ordinairement la théorie. Après avoir avancé, dans la seconde section de ce chapitre cinquième, que nous approchons de Dieu par le pouvoir de choisir sans raison, et que cette puissance étant la plus noble, son exercice est le plus capable de rendre heureux; choses les plus paradoxes du monde, puisque nous imitons plutôt Dieu par la raison, et que notre bonheur consiste à la suivre; après cela, dis-je, l'auteur y apporte un excellent correctif, car il dit fort bien, § 5, que pour être heureux nous devons accommoder nos élections aux choses, puisque les choses ne sont guère disposées à s'accommoder à nous, et que c'est en effet s'accommoder à la volonté divine. C'est bien dit, sans doute; mais c'est dire en même temps qu'il faut que notre volonté se règle, autant qu'il est possible, sur la réalité des objets et sur les véritables représentations du bien et du mal, et par conséquent que les motifs du bien et du mal ne sont point contraires à la liberté, et que la puissance de choisir sans sujet, bien loin de servir à notre félicité, est inutile, et même très-dommageable. Aussi se trouve-t-il heureusement qu'elle ne subsiste nulle part, et que c'est un *être de raison raisonnante*, comme quelques scolastiques appellent les fictions qui ne sont pas même possibles. Pour moi, j'aurais mieux aimé les appeler des *êtres de raison non raisonnante*. Je trouve aussi que la troisième section (des élections indues) peut passer, puisqu'elle dit qu'on ne doit point choisir des choses impossibles, inconsistantes, nuisibles, contraires à la volonté divine, préoccupées par d'autres. Et l'auteur remarque très-bien qu'en dérogeant sans besoin à la félicité d'autrui, on choque la volonté divine, qui veut que tous soient heureux autant qu'il se peut. J'en dirai autant de la quatrième section, où il est parlé de la source des élections indues, qui sont l'erreur ou l'ignorance, la négligence, la légèreté à changer trop facilement, l'obstination à ne pas changer à temps, et les mauvaises habitudes; enfin l'importunité des appétits qui nous poussent souvent mal à propos vers les choses externes. La cinquième section est faite pour concilier les mauvaises élections ou les péchés avec la puissance et la bonté de Dieu; et comme cette section est prolixe, elle est partagée en subsections. L'auteur

s'est chargé lui-même sans besoin d'une grande objection : car il soutient que sans la puissance de choisir, absolument indifférente dans le choix, il n'y aurait point de péché. Or il était fort aisé à Dieu de refuser aux créatures une puissance si peu raisonnable; il leur suffisait d'être mues par les représentations des biens et des maux : il était donc aisé à Dieu d'empêcher le péché, suivant l'hypothèse de l'auteur. Il ne trouve point d'autre ressource pour se tirer de cette difficulté que de dire que cette puissance étant retranchée des choses, le monde ne serait qu'une machine purement passive. Mais c'est ce qu'on a réfuté assez. Si cette puissance manquait au monde, comme elle y manque en effet, on ne s'en plaindrait guère. Les âmes se contenteront fort bien des représentations des biens ou des maux pour faire leurs élections, et le monde demeurera aussi beau qu'il est. L'auteur revient à ce qu'il avait avancé ci-dessus, que, sans cette puissance, il n'y aurait point de félicité; mais on y a répondu suffisamment, et il n'y a pas la moindre apparence dans cette assertion et dans quelques autres paradoxes qu'il avance ici pour soutenir son paradoxe principal.

27. Il fait une petite digression sur les prières, subsect. 4, et dit que ceux qui prient Dieu espèrent un changement de l'ordre naturel; mais il semble qu'ils se trompent, selon son sentiment. Dans le fond, les hommes se contenteront d'être exaucés, sans se mettre en peine si le cours de la nature est changé en leur faveur ou non. Et s'ils sont aidés par le secours des bons anges, il n'y aura point de changement dans l'ordre général des choses. Aussi est-ce un sentiment très-raisonnable de notre auteur qu'il y a un système des substances spirituelles, aussi bien qu'il y en a un des corporelles, et que les substances spirituelles ont un commerce entre elles comme les corps. Dieu se sert du ministère des anges pour gouverner les hommes, sans que l'ordre de la nature en souffre. Cependant il est plus aisé d'avancer ces choses que de les expliquer, à moins que de recourir à mon système de l'harmonie. Mais l'auteur va un peu plus avant. Il croit que la mission du Saint-Esprit était un grand miracle au commencement, mais qu'à présent ses opérations en nous sont naturelles. Je lui laisse le soin d'expliquer son sentiment, et d'en convenir avec d'autres théologiens. Cependant je remarque qu'il met l'usage naturel des prières

dans la force qu'elles ont de rendre l'âme meilleure, de surmonter les passions, et de s'attirer un certain degré de grâce nouvelle. Nous pouvons dire les mêmes choses à peu près dans notre hypothèse, qui fait que la volonté n'agit que suivant des motifs; et nous sommes exempts des difficultés où l'auteur s'est engagé par sa puissance de choisir sans sujet. Il se trouve encore bien embarrassé par la prescience de Dieu; car si l'âme est parfaitement indifférente dans son choix, comment est-il possible de prévoir ce choix, et quelle raison suffisante pourra-t-on trouver de la connaissance d'une chose, s'il n'y en a point de son être? L'auteur remet à un autre lieu la solution de cette difficulté, qui demanderait, selon lui, un ouvrage entier. Au reste, il dit quelquefois de bonnes choses sur le mal moral, et assez conformes à nos principes : par exemple, lorsqu'il dit, subsect. 6, que les vices et les crimes ne diminuent point la beauté de l'univers, et l'augmentent plutôt; comme certaines dissonances offenseraient l'oreille par leur dureté, si elles étaient écoutées toutes seules, et ne laissent point de rendre l'harmonie plus agréable dans le mélange. Il remarque aussi plusieurs biens renfermés dans les maux; par exemple, l'utilité de la prodigalité dans les riches et de l'avarice dans les pauvres : en effet, cela sert à faire fleurir les arts. Il fait considérer ensuite aussi que nous ne devons point juger de l'univers par la petitesse de notre globe et de tout ce qui nous est connu, dont les taches ou défauts peuvent être aussi utiles à relever la beauté du reste que les mouches, qui n'ont rien de beau par elles-mêmes, sont trouvées propres par le beau sexe à embellir le visage entier, dont elles enlaidissent pourtant la partie qu'elles couvrent. Cotta chez Cicéron avait comparé la Providence, lorsqu'elle donne la raison aux hommes, à un médecin qui accorde le vin à un malade, nonobstant qu'il prévoit l'abus qu'il en fera aux dépens de sa vie. L'auteur répond que la Providence fait ce que la sagesse et la bonté demandent, et que le bien qui en arrive est plus grand que le mal. Si Dieu n'avait point donné la raison à l'homme, il n'y aurait point d'homme du tout, et Dieu serait comme un médecin qui tuerait quelqu'un pour l'empêcher de devenir malade. On peut ajouter que ce n'est pas la raison qui est nuisible en soi, mais le défaut de la raison; et quand la raison est mal employée, on raisonne bien sur les moyens, mais on ne raisonne pas assez sur le bon ou le mauvais but qu'on se propose.

Ainsi c'est toujours faute de raison qu'on fait une mauvaise action. Il propose aussi l'objection d'Épicure chez Lactance dans son livre de la colère de Dieu, dont voici les termes à peu près : Ou Dieu veut ôter les maux, et ne peut pas en venir à bout, en quel cas il serait faible; ou il peut les ôter, et ne veut pas, ce qui marquerait de la malignité en lui; ou bien il manque de pouvoir et de volonté tout à la fois, ce qui le ferait paraître faible et envieux tout ensemble; ou enfin il peut et veut, mais en ce cas on demandera pourquoi il ne le fait donc pas, s'il existe. L'auteur répond que Dieu ne peut pas ôter les maux, et qu'il ne le veut pas non plus, et que cependant il n'est point malin ni faible. J'aurais mieux aimé dire qu'il peut les ôter, mais qu'il ne le veut pas absolument, et que c'est avec raison; parce qu'il ôterait les biens en même temps, et qu'il ôterait plus de bien que de mal. Enfin, notre auteur ayant fini son savant ouvrage, il y joint un *appendice*, où il parle des lois divines. Il distingue fort bien ces lois en naturelles et positives. Il remarque que les lois particulières de la nature des animaux doivent céder aux lois générales des corps; que Dieu n'est pas proprement en colère quand ses lois sont violées, mais que l'ordre a voulu que celui qui pèche s'attirât un mal, et que celui qui fait violence aux autres en souffre à son tour. Mais il juge que les lois positives de Dieu indiquent et prédisent plutôt le mal qu'elles ne le font infliger. Et cela lui donne occasion de parler de la damnation éternelle des méchants, qui ne sert plus à l'amendement ni à l'exemple, et qui ne laisse pas de satisfaire à la justice vindicative de Dieu, quoiqu'ils s'attirent leur malheur eux-mêmes. Il soupçonne pourtant que ces peines des méchants apportent quelque utilité aux gens de bien, et il doute encore s'il ne vaut pas mieux être damné qu'être rien; puisqu'il se pourrait que les damnés fussent des gens insensés, capables de s'obstiner à demeurer dans leur misère, par un certain travers d'esprit qui fait, selon lui, qu'ils s'applaudissent dans leurs mauvais jugements au milieu de leur misère, et se plaisent à contrôler la volonté de Dieu. Car on voit tous les jours des gens chagrins, malins, envieux, qui prennent plaisir à penser à leurs maux, et cherchent à s'affliger eux-mêmes. Ces pensées ne sont pas à mépriser, et j'en ai eu quelquefois d'approchantes; mais je n'ai garde d'en juger décisivement. J'ai rapporté, dans le § 271 des essais opposés à M. Bayle, la fable du diable refusant le par-

don qu'un ermite lui offre de la part de Dieu. Le baron André Taifel, seigneur autrichien, cavallerizzo maggior de Ferdinand, archiduc d'Autriche, depuis empereur second du nom, faisant allusion à son nom (qui semble signifier un diable en allemand) prit pour symbole un diable ou satyre, avec ce mot espagnol, *mas perdido y menos arrepentido*, plus perdu, et moins repentant; ce qui marque une passion sans espérance, et dont on ne se peut détacher. Et cette devise a été répétée depuis par le comte de Villamediana, Espagnol, quand on le disait amoureux de la reine. Venant à la question pourquoi il arrive souvent du mal aux bons et du bien aux méchants, notre illustre auteur croit qu'on y a assez satisfait, et qu'il ne reste point de scrupule là-dessus. Il remarque cependant qu'on peut douter souvent si les bons qui sont dans la misère n'ont pas été rendus bons par leur malheur même, et si les méchants heureux n'ont peut-être pas été gâtés par la prospérité. Il ajoute que nous sommes de mauvais juges quand il s'agit de connaître non-seulement un homme de bien, mais encore un homme heureux. On honore souvent un hypocrite, et l'on méprise un autre dont la solide vertu est sans affectation. On se connaît peu aussi en bonheur, et souvent la félicité est méconnue sous les haillons d'un pauvre content, pendant qu'on la cherche en vain dans les palais de quelques grands. Enfin l'auteur remarque que la plus grande félicité ici-bas consiste dans l'espérance du bonheur futur, et qu'ainsi on peut dire qu'il n'arrive rien aux méchants qui ne serve à l'amendement ou châtiment, et qu'il n'arrive rien aux bons qui ne serve à leur plus grand bien. Ces conclusions reviennent entièrement à mon sens, et on ne saurait rien dire de plus propre à finir l'ouvrage.

LA CAUSE DE DIEU,

PLAIDÉE PAR SA JUSTICE CONCILIÉE AVEC SES AUTRES PERFECTIONS ET TOUTES SES ACTIONS[1].

---

1. Le *Traité apologétique de la cause de Dieu* n'intéresse pas seulement la gloire divine, il touche encore à notre utilité, en nous portant à honorer la grandeur de Dieu, c'est-à-dire sa puissance et sa sagesse, à aimer sa bonté, avec sa justice et sa sainteté qui en dérivent, à les imiter enfin autant qu'il est en nous. Ce traité se divise en deux parties, l'une plutôt préparatoire, l'autre principale: la première regarde la grandeur et la bonté de Dieu, envisagées séparément; la seconde les considère conjointement dans leurs effets, où se trouvent la providence de Dieu sur toutes les créatures et son gouvernement sur les créatures intelligentes, principalement dans l'affaire de la piété et du salut.

2. Les théologiens rigides ont plus tenu compte de la grandeur de Dieu que de sa bonté; les relâchés ont fait le contraire : la véritable orthodoxie a également à cœur ces deux perfections. L'erreur qui abaisse la grandeur divine pourrait être appelée *anthropomorphisme*, et *despotisme* celle qui enlève à Dieu sa bonté.

3. La grandeur de Dieu doit être soigneusement défendue contre les sociniens surtout, et contre certains semi-sociniens, au nombre desquels Conrad Vorstius est des plus fautifs. Elle peut être rapportée à deux chefs principaux, l'omnipotence et l'omniscience.

4. L'omnipotence embrasse d'une part l'indépendance de Dieu à

[1] Cet écrit est le résumé de la Théodicée de Leibniz, fait par lui-même; c'est la substance des *Essais*, l'exposition rigoureuse et méthodique de toutes les considérations principales qui y sont éparses, et dont la liaison y est quelquefois dissimulée, ou par l'abondance des développements, ou par le caprice des digressions. Cet opuscule a été écrit en latin et n'avait pas encore été traduit.

l'égard des autres choses, de l'autre la dépendance où toutes sont de lui.

5. L'indépendance de Dieu se marque et dans son existence et dans ses actions : dans son existence, il est nécessaire et éternel, et, comme l'on dit, il est *par soi*, d'où il suit encore qu'il est immense.

6. Dans ses actions, il est indépendant naturellement et moralement : naturellement, puisqu'il est parfaitement libre et n'est déterminé à agir par rien que par lui-même ; moralement, puisqu'il est ανυπεύθυνος, c'est-à-dire sans supérieur.

7. La dépendance des choses à l'égard de Dieu s'étend à tous les possibles, c'est-à-dire à tout ce qui n'implique pas contradiction, et à tous les actuels.

8. La possibilité elle-même de ce qui n'existe pas actuellement a le fondement de sa réalité dans l'existence divine ; car, si Dieu n'existait pas, rien ne serait possible, et les possibles sont de toute éternité dans les idées de l'entendement divin.

9, 10. Les actuels dépendent de Dieu et dans leur existence et dans leurs actions ; et non-seulement ils dépendent de son intelligence, mais encore de sa volonté. Ils en dépendent dans leur existence, car toutes les choses créées l'ont été par Dieu librement, et sont même conservées par lui ; et ce n'est pas sans fondement qu'on enseigne que la conservation divine est une création continuée, comme c'est par une émission continue que le soleil darde ses rayons : bien que d'ailleurs les êtres n'émanent pas de l'essence de Dieu et n'en proviennent pas nécessairement.

11. Le concours de Dieu, même le concours ordinaire ou non miraculeux, est à la fois immédiat et spécial : immédiat, car l'effet ne dépend pas de Dieu seulement parce que la cause à son origine en lui, mais aussi parce que Dieu concourt aussi bien et d'aussi près à la production de l'effet qu'à la production de la cause.

12. Son concours est spécial, car il va non-seulement à l'existence et aux actes de la chose, mais encore au mode d'existence et aux qualités, en tant qu'elles enferment quelque perfection, ce qui ne peut découler que de Dieu, le père des lumières et le dispensateur de tous les biens.

13. Voilà pour la puissance de Dieu, voici maintenant pour sa

sagesse, qui, à cause de son immensité, est appelée omniscience. Etant très-parfaite elle-même, aussi bien que l'omnipotence, elle embrasse toute idée et toute vérité, c'est-à-dire toutes choses, tant complexes qu'incomplexes, qui peuvent être l'objet de l'entendement, et elle s'applique à son tour au possible comme à l'actuel.

14. La science des possibles est celle qui s'appelle *science de simple intelligence*, concernant les choses aussi bien que leurs connexions; et dans les choses ou dans leurs connexions, le nécessaire aussi bien que le contingent.

15. Les possibles contingents peuvent être considérés ou comme séparés ou comme coordonnés dans l'ensemble des mondes possibles infinis, dont chacun est parfaitement connu de Dieu, bien qu'un seul d'entre eux soit amené à l'existence : il n'est pas nécessaire en effet de se figurer plusieurs mondes actuels, puisqu'un seul pour nous embrasse l'universalité des créatures, de tout temps et de tous lieux, et c'est en ce sens qu'on prend ici le mot *monde*.

16. La science des actuels ou du monde amené à l'existence, et de tout ce qu'il y a dans ce monde de passé, de présent et de futur, s'appelle *science de vision;* elle ne diffère de la science de simple intelligence de ce même monde, considéré comme possible, qu'en ce qu'il s'y ajoute la connaissance réfléchie que Dieu a de son décret, qui l'a amené à l'existence. Et la prescience divine n'a pas besoin d'un autre fondement.

17. La *science* dite *moyenne* est comprise sous la science de simple intelligence, entendue comme nous l'avons expliquée. Si pourtant l'on veut une science moyenne entre la science de simple intelligence et la science de vision, on pourrait concevoir et celle-là et la science moyenne autrement que l'on n'a coutume de le faire, savoir, la science moyenne non-seulement comme étant celle des futurs conditionnels, mais universellement de tous les futurs contingents. Alors la science de simple intelligence sera prise dans une acception plus restreinte, comme étant celle des vérités possibles et nécessaires; la science moyenne sera celle des vérités possibles et contingentes; la science de vision, celle des vérités contingentes et actuelles. La science moyenne aura ainsi avec la première cela de commun qu'elle concernera les vérités possibles avec la seconde, qu'elle s'appliquera aux contingentes.

18. Après la grandeur de Dieu, traitons de sa bonté. Comme la

sagesse ou la connaissance du vrai est la perfection de l'intelligence, ainsi la bonté ou la tendance au bien est la perfection de la volonté. Toute volonté a pour objet le bien, au moins apparent; la volonté divine n'a pour objet que le vrai bien.

19. Nous considérons donc et la volonté et son objet, savoir le bien et le mal, qui est la raison de vouloir et de ne vouloir pas; et dans la volonté, nous envisageons et sa nature et ses espèces.

20. Pour la nature de la volonté on requiert la liberté, qui consiste en cela que l'action volontaire doit être spontanée et délibérée, tellement que la nécessité, qui supprime la délibération, en soit exclue.

21. La nécessité qui est exclue, c'est la nécessité métaphysique, dont l'opposé est impossible et implique contradiction; mais non la nécessité morale, dont l'opposé est seulement contre la convenance. Car, bien que Dieu ne puisse se tromper dans son choix, et qu'il choisisse toujours ce qui est le plus convenable, cette infaillibilité, loin de s'opposer à sa liberté, est ce qui la rend au contraire très-parfaite. Elle s'y opposerait s'il n'y avait qu'un objet possible de sa volonté, ou, en d'autres termes, si une seule face des choses était possible, auquel cas il n'y aurait plus de choix, et on ne pourrait louer ni la sagesse ni la bonté de la cause.

22. C'est pourquoi on se trompe, ou du moins l'on parle très-incorrectement, quand on dit qu'il n'y a de possible que ce qui est ou ce que Dieu a choisi; c'est l'erreur de Diodore le stoïcien chez Cicéron, et, parmi les chrétiens, d'Abélard, de Wiclef et de Hobbes. Mais plus loin on s'étendra davantage sur la liberté, quand on soutiendra la liberté humaine.

23. C'est assez sur la nature de la volonté : suit la division de la volonté, qui, pour le besoin du présent sujet, doit être avant tout prise d'un double point de vue, divisée, selon le premier, en volonté antécédente et conséquente; selon le second, en productive et permissive.

24. La première division porte que la volonté est antécédente, c'est-à-dire préalable, ou bien conséquente, c'est-à-dire finale; *ou* encore, ce qui revient au même, inclinatoire ou décrétoire, celle-là moins pleine, celle-ci pleine et absolue. Au premier abord, il semble que cette division soit expliquée autrement par quelques-uns, selon lesquels la volonté antécédente de Dieu, celle de sauver

tous les hommes, par exemple, précéderait l'examen, tandis que sa volonté conséquente, celle par exemple d'en damner un certain nombre, le suivrait au contraire. Mais la première précède et la seconde suit encore d'autres volontés de Dieu, puisque la considération même du fait des créatures n'est pas seulement présupposée par certaines volontés de Dieu, mais en présuppose aussi sans lesquelles le fait des créatures ne peut lui-même être supposé. C'est pourquoi Thomas et Scot prennent cette division dans le sens où nous l'employons, la volonté antécédente étant celle qui se porte à ce qui est bien en soi, et en particulier à chaque bien suivant son degré de bonté; d'où il suit qu'elle n'est que relative, la volonté conséquente étant celle qui regarde l'ensemble et contient la détermination dernière; d'où elle est absolue et décrétoire, et quand il s'agit de Dieu elle a toujours son plein effet. Au reste, si quelqu'un ne veut pas de notre explication, nous ne disputerons pas des mots; à *antécédente* et *conséquente*, qu'il substitue, si bon lui semble, *préalable* et *finale*.

25. La volonté antécédente est tout à fait sérieuse et pure, et ne doit pas être confondue avec cette velléité de celui qui voudrait, s'il pouvait, et qui voudrait pouvoir, laquelle ne tombe pas sur Dieu; ni avec la volonté conditionnelle, dont il ne s'agit pas ici. La volonté antécédente en Dieu tend à produire toute espèce de bien et à repousser toute espèce de mal, en tant qu'ils sont tels, et à proportion qu'ils le sont. Combien cette volonté est sérieuse, Dieu lui-même l'a déclaré, quand il a si fortement affirmé qu'il ne veut pas la mort du pécheur, qu'il veut le salut de tous et qu'il hait le péché.

26. La volonté conséquente résulte du concours de toutes les volontés antécédentes, de telle sorte que, quand les effets de toutes ne peuvent coexister, il en soit obtenu le plus grand effet auquel la sagesse et la puissance soient capables d'atteindre; cette volonté s'appelle habituellement aussi le *décret*.

27. Il est évident de là que les volontés antécédentes elles-mêmes ne sont pas tout à fait vaines, mais qu'elles ont leur efficace, bien que l'effet qui en est obtenu ne soit jamais plein et entier, mais restreint par le concours des autres volontés antécédentes. Pour la volonté décrétoire, résultant de toutes les volontés inclinatoires, elle sort toujours son plein effet, toutes les fois que la puissance ne

manque pas à celui qui veut, comme il est sûr qu'elle ne manque pas à Dieu. En effet, c'est seulement de la volonté décrétoire que se dit l'axiome : *Du vouloir et du pouvoir joints ensemble résulte l'action;* car en comprenant par là, sous la puissance, la science requise pour agir, rien ni au dehors ni au dedans ne manque plus à l'action. Et d'ailleurs il ne fait aucun tort ni au bonheur ni à la perfection de Dieu que toute sa volonté ne sortisse point son plein effet, puisqu'il ne veut les différents biens qu'à proportion du degré de bonté qui est en chacun d'eux; puisque, d'un autre côté, il est satisfait à sa volonté, quand le meilleur résultat est obtenu.

28. La seconde division de la volonté est en productive, qui concerne ses propres actes, et permissive, les actes d'autrui. Il se peut, en effet, que certaines choses qu'il est interdit de faire, comme les péchés, dont on parlera bientôt, soient néanmoins permises, c'est-à-dire ne soient pas empêchées. Et l'objet propre de la volonté permissive n'est pas cela qui est permis, mais la permission elle-même.

29. En voilà assez sur la volonté; passons à la raison de vouloir, qui est le bien et le mal. L'un et l'autre se prennent de trois façons : le bien et le mal est métaphysique, physique et moral.

30. Métaphysique : il consiste en général dans la perfection ou imperfection des choses, même de celles qui ne sont pas intelligentes. Jésus-Christ a dit que son Père céleste prend soin des petits oiseaux et des lis des champs; et dans Jonas, Dieu tient compte des brutes.

31. Physique : il s'entend spécialement des plaisirs et des peines des substances intelligentes, et il comprend le mal de punition.

32. Moral : il désigne les actions vertueuses et vicieuses des mêmes créatures intelligentes, où est compris le mal de coulpe; et en ce sens, le mal physique dérive ordinairement du mal moral, quoique pas toujours dans les mêmes sujets; et, si cela paraît être une aberration, le bien qui en naît la corrige, tellement que les innocents qui en souffrent ne voudraient pas ne pas avoir souffert. (V. plus bas, § 55.)

33. Antécédemment Dieu veut ce qui est par soi un bien, jusqu'au moindre de tous; à savoir, autant les perfections des choses en général que spécialement le bonheur et la vertu de toutes les

substances intelligentes, chacun de ces biens à proportion du degré de sa volonté, comme il a déjà été dit.

34. Les maux, quoiqu'ils ne tombent pas sous la volonté antécédente de Dieu, si ce n'est en tant qu'elle va à les écarter, tombent néanmoins quelquefois, mais indirectement, sous sa volonté conséquente; parce que quelquefois leur éloignement serait cause que de plus grands biens ne pourraient être obtenus, auquel cas cet éloignement des maux n'est pas amené jusqu'au plein effet, et, s'arrêtant à la volonté antécédente, ne se prolonge pas dans la volonté conséquente. D'où Thomas d'Aquin, après Augustin, a bien pu dire que Dieu permet quelques maux pour que beaucoup de biens ne soient pas empêchés.

35. Les maux métaphysiques et physiques, comme sont les imperfections dans les choses, et les maux de punition dans les personnes, deviennent quelquefois des biens subsidiaires, comme moyens pour de plus grands biens.

36. Mais le mal moral ou le mal de coulpe n'a jamais valeur de moyen; car, ainsi que le recommande l'apôtre, il ne faut pas faire le mal, même pour qu'il en arrive du bien. Mais le mal peut avoir valeur de condition *sine quâ non*, comme l'on dit, ou de condition liée et concomitante, c'est-à-dire sans laquelle un bien nécessaire ne peut être obtenu; et sous le terme de bien nécessaire est comprise aussi la privation nécessaire du mal. Or le mal est admis, non d'après le principe de la nécessité absolue, mais d'après le principe de la convenance. Car il faut qu'il y ait une raison pour que Dieu le permette plutôt que de le défendre; or la raison de la volonté divine ne peut être prise que du bien.

37. D'ailleurs le mal de coulpe n'est jamais en Dieu l'objet d'une volonté productive, mais quelquefois seulement d'une volonté permissive, parce que lui-même ne commet jamais le péché, mais seulement et au plus le permet quelquefois.

38. La règle générale de la permission du péché, règle commune à Dieu et à l'homme, c'est qu'on ne doit jamais permettre le péché d'autrui, à moins qu'en l'empêchant on ne commette soi-même un acte mauvais. Et, pour le dire en un mot, il ne *faut* jamais permettre le péché, si ce n'est quand on le *doit;* ce que nous expliquerons plus distinctement § 66.

39. Dieu donc a pour objets de sa volonté le meilleur, comme

fin dernière; le bien en tout sens, même comme fin subordonnée; les choses indifférentes, les maux de punition souvent comme moyens; mais le mal de coulpe seulement comme la condition *sine quâ non* de ce qui est dû, dans le sens où le Christ a dit : Il faut que le scandale existe.

40. Jusqu'ici nous avons fait, au sujet de la justice et de la bonté, envisagées séparément, les remarques qui peuvent être considérées comme les préliminaires de ce traité; venons maintenant à ce qui regarde la justice et la bonté prises ensemble. Ce qui est commun à la grandeur et à la bonté, c'est ce qui provient non de la bonté seule, mais aussi de la grandeur, c'est-à-dire de la sagesse et de la puissance; car la grandeur pourvoit à ce que la bonté atteigne son effet. Et la bonté se rapporte soit aux créatures en général, soit en particulier aux créatures intelligentes. Sous le premier point de vue, elle constitue, avec la grandeur, la providence dans la création et le gouvernement de l'univers; sous le second, la justice dans le gouvernement spécial des substances douées de raison.

41. De ce que la sagesse dirige la bonté de Dieu s'exerçant sur les créatures en général, il suit que la providence divine se montre dans tout l'ensemble de l'univers; et il faut dire que Dieu, entre les suites possibles, en nombre infini, a choisi la meilleure, et que, par conséquent, la meilleure est celle-là même qui existe actuellement. Tout, en effet, est harmonique dans l'univers, et la parfaite sagesse ne le décrète pas sans y avoir tout considéré, et par conséquent son décret s'applique au tout. Dans les parties, prises séparément, peut être la volonté primitive; dans le tout se manifeste la volonté décrétoire.

42. Ainsi, pour parler exactement, il n'y a pas besoin de concevoir un ordre dans les décrets divins; mais on peut dire qu'il n'y a eu qu'un décret unique de Dieu, lequel a porté à l'existence la série actuelle des choses, après examen de tout ce qui entre dans cette série et comparaison avec ce qui entrait dans les autres.

43. C'est pourquoi aussi le décret de Dieu est immuable, parce que toutes les raisons qu'on y peut objecter ont déjà été prises en considération; mais il ne naît pas de là d'autre nécessité qu'une nécessité de la *conséquence*, qu'on nomme autrement *hypothétique*, comme dérivant de la prévision et préordination supposée; il ne s'en tire aucune nécessité absolue ou du *conséquent*, parce

qu'un autre ordre de choses était possible aussi, et dans les parties et dans le tout, et que Dieu, choisissant une suite de choses contingentes, n'a pas, par son choix, changé leur contingence.

44. Et la certitude des choses ne fait pas que les prières et le travail soient inutiles pour obtenir les événements futurs que nous désirons. Car, dans la représentation devant Dieu de cette série comme possible, avant qu'elle ne fût décrétée, étaient certainement et les prières qui devaient y être formées, à supposer qu'elle fût choisie, et les autres causes des effets compris dans la même suite, et elles ont eu leur poids dans l'élection de la série, par conséquent dans les événements qui la composent. Et ce qui, aujourd'hui, porte Dieu à agir ou à permettre, l'a déjà porté auparavant à décréter ce qu'il devrait permettre ou faire.

45. Et nous avons déjà remarqué plus haut que les choses sont déterminées par la prescience et la providence, non pas absolument et quoi que vous fassiez ou ne fassiez pas, mais par leurs causes et leurs raisons. Ainsi, quand on regarde ou les prières ou le travail et l'action comme inutiles, on tombe dans le sophisme que les anciens déjà appelaient le *paresseux*. (Voy. plus bas, §§ 106 et 107.)

46. La sagesse infinie du Tout-Puissant, jointe à sa bonté immense, a fait que, tout compté, rien ne pouvait être créé de meilleur que ce qui a été créé par Dieu, et, par conséquent, que toutes choses sont harmoniques en perfection et concourent ensemble avec le plus bel accord, les causes formelles ou les âmes, avec les causes matérielles ou les corps; les causes efficientes ou naturelles, avec les causes finales ou morales; le règne de la grâce avec le règne de la nature.

47. Et par conséquent toutes les fois que quelque chose nous paraît répréhensible dans les œuvres de Dieu, il faut l'imputer à ce que nous ne le connaissons pas assez, et croire qu'un sage, qui le connaîtrait mieux, jugerait qu'on ne peut même souhaiter rien de meilleur.

48. D'où encore il suit qu'il n'y a pas de plus grand bonheur que celui de servir un si bon maître, et que, par conséquent, Dieu doit être aimé par-dessus tout, et qu'il faut se confier entièrement à lui.

49. Le choix de la meilleure suite, qui est celle-là même, a eu pour principale raison déterminante le Christ, l'Homme-Dieu, qui,

étant la créature élevée à la plus haute perfection, devait être compris dans cette admirable suite, comme une partie, disons mieux, comme la tête de l'univers, à qui tout pouvoir a été enfin donné dans le ciel et sur la terre, dans lequel toutes les nations ont dû être bénies, par lequel toute créature sera délivrée de la servitude de la corruption, et recouvrera la liberté glorieuse des fils de Dieu.

50. Jusqu'ici il a été question de la providence générale; il s'agit ensuite de la bonté spécialement rapportée aux créatures intelligentes, qui, jointe à la sagesse, constitue la justice, dont le degré suprême est la sainteté. Ainsi, et dans cette large acception, la justice comprend non-seulement le droit strict, mais aussi l'équité, et plus encore la miséricorde légitime.

51. La justice, prise généralement, peut être distinguée en justice proprement dite et sainteté. La justice proprement dite se rapporte au bien et au mal physique des autres êtres intelligents, la sainteté au bien et au mal moral.

52. Les biens ou les maux physiques arrivent ou dans cette vie ou dans l'autre. Dans cette vie, beaucoup se plaignent, en général, que la nature humaine soit exposée à tant de maux, ne songeant pas assez que la plupart de ces maux viennent de la faute des hommes, que nous n'avons pas assez de reconnaissance pour les bienfaits de Dieu envers nous, et que notre attention se tourne plutôt à nos maux qu'à nos biens.

53. A d'autres il déplaît surtout que les biens et les maux physiques ne soient pas distribués selon les biens et les maux moraux, c'est-à-dire qu'il arrive souvent mal aux bons et bien aux méchants.

54. A ces plaintes il y a une double réponse : la première que l'apôtre a donnée, c'est que les afflictions de cette vie ne sont pas comparables avec la gloire future qui se révélera en nous; la seconde, que le Christ lui-même a suggérée par une magnifique comparaison : Si le grain de froment tombant dans la terre n'était pas mort, il ne porterait pas de fruit.

55. C'est pourquoi non-seulement les afflictions seront largement compensées, mais encore elles serviront à l'accroissement de notre bonheur; non-seulement ces maux servent, mais même ils sont nécessaires. Voy. § 32.

56. A l'égard de la vie future, la difficulté est plus grave encore; car on objecte que là aussi les maux l'emportent de beaucoup sur

les biens, parce qu'il y a peu d'élus. Origène a, il est vrai, supprimé entièrement la damnation éternelle; quelques-uns des anciens ont pensé que très-peu devaient être condamnés pour l'éternité, et de ce nombre est Prudence; il a paru à quelques-uns que tout chrétien devra être enfin reçu en grâce, à quoi paraît incliner Jérôme.

57. Mais il n'y a pas à recourir à ces paradoxes qu'il faut rejeter; la vraie réponse est qu'il ne faut pas mesurer à notre compréhension toute l'étendue du royaume des cieux, car il se peut que la gloire des bienheureux dans la vision divine soit si grande, que les maux de tous les damnés ne puissent être comparés à ce bien; et l'Écriture reconnaît des anges bienheureux en multitude sans nombre, et la nature elle-même, éclairée par les nouvelles recherches, nous découvre une grande variété de créatures : ce qui nous donne plus de commodité que n'en ont eu Augustin et les autres anciens à soutenir la prévalence du bien sur le mal.

58. En effet notre terre n'est rien que le satellite d'un seul soleil, et il y a autant de soleils qu'il y a d'étoiles fixes, et il est à croire qu'il y a des espaces très-grands au delà de toutes les étoiles fixes. Or rien n'empêche ou que ces soleils ou plutôt que ces régions au delà des soleils ne soient habitées par des créatures heureuses. Sans compter que les planètes aussi pourraient être ou devenir, à l'instar du Paradis, des demeures heureuses. Il y a beaucoup de places dans la maison de notre père; c'est le Christ lui-même qui l'a dit du ciel des bienheureux, que quelques théologiens appellent l'Empyrée, et qu'ils placent au delà des astres ou des soleils, quoiqu'on ne puisse affirmer rien de certain sur le séjour des bienheureux; d'ailleurs, rien que dans le monde visible, il est vraisemblable de croire qu'il y a beaucoup d'habitations pour des créatures raisonnables plus heureuses les unes que les autres.

59. Ainsi l'argument du grand nombre des damnés n'est fondé que sur notre ignorance, et une seule réponse le détruit, savoir : que si nous pouvions tout pénétrer, il nous apparaîtrait qu'on ne peut même souhaiter rien de meilleur que ce que Dieu a fait. Les peines des damnés persévèrent d'ailleurs, parce qu'ils persévèrent dans leur méchanceté; d'où un excellent théologien, J. Fechtius, dans un livre remarquable sur l'état des damnés, réfute bien ceux qui nient que dans l'autre vie les péchés méritent châtiment,

comme si la justice, qui est essentielle à Dieu, pouvait jamais s'interrompre.

60. Enfin les plus graves difficultés sont à l'égard de sa sainteté, c'est-à-dire de sa perfection rapportée aux biens et aux maux moraux. Comme saint, il aime la vertu, hait le vice, même dans les autres, et a la plus forte répugnance pour toute tache et contagion du péché; et pourtant les crimes règnent en beaucoup d'endroits de l'empire du Dieu très-puissant. Mais tout ce qu'il y a à cela de difficulté, on le surmonte même dans cette vie, par le secours de la lumière divine, en sorte que les âmes pieuses et aimant Dieu peuvent, autant qu'il est besoin, se satisfaire sur ce point.

61. En effet, on objecte que Dieu concourt trop au péché, et que l'homme n'y concourt pas assez. Dieu concourt trop au mal moral, physiquement et moralement, et par sa volonté productive et par sa volonté permissive.

62. On remarque que le concours moral au péché aurait lieu, quand même Dieu n'y ferait rien par action, mais se contenterait de le permettre, ou ne l'empêcherait pas tandis qu'il le peut.

63. Au fond, ajoute-t-on, il y concourt moralement et physiquement à la fois, parce que non-seulement il n'empêche pas les pécheurs, mais encore les aide en leur fournissant des forces et des occasions. De là ces paroles de l'Écriture sainte, que Dieu endurcit et excite les méchants.

64. De là quelques-uns osent conclure que Dieu, ou de l'une de ces deux façons ou de toutes les deux, est complice et, bien plus, auteur du péché; et ainsi ils renversent et la sainteté, et la justice, et la bonté divines.

65. D'autres aiment mieux ébranler l'omniscience et l'omnipotence, d'un seul mot, la grandeur divine; ou ils représentent Dieu comme étant dans l'ignorance, ou comme se souciant peu des maux, ou bien comme ne pouvant pas résister au torrent du mal. Tel est le sentiment des épicuriens et des manichéens; et c'est quelque chose d'approchant, quoique plus mitigé, qu'enseignent les sociniens, qui prennent garde, et avec raison, de ne pas souiller la sainteté divine, mais qui ont le tort d'abandonner ailleurs ses autres perfections.

66. Pour répondre d'abord au concours moral et de permission, il faut poursuivre ce que plus haut nous avons commencé à dire,

savoir : que la permission du péché est licite (ou moralement possible) quand elle se trouve due (ou moralement nécessaire), c'est-à-dire quand on ne peut pas empêcher la faute d'autrui sans commettre personnellement une offense, c'est-à-dire sans manquer à ce qu'on doit ou aux autres ou à soi-même. Par exemple, un soldat placé à un poste ne peut pas, surtout en temps de danger, le quitter pour détourner du combat deux amis qui se préparent à un duel (voy. plus haut, § 36); et que Dieu soit obligé à quelque chose, nous l'entendons non au sens humain, mais en un sens divin (θεοπρεπῶς), en ce sens qu'autrement il dérogerait à ses perfections.

67. Ainsi, si Dieu n'avait pas choisi le meilleur monde où le péché intervient, il aurait admis quelque chose de pire que tout le péché des créatures ; car il aurait dérogé à sa propre perfection, et partant aussi à celle du reste ; puisque la divine perfection ne doit pas s'abstenir du choix du plus parfait, et que le moins bon enveloppe quelque chose de mal. Et il n'y aurait plus de Dieu, il n'y aurait plus rien, si Dieu était affligé d'impuissance, ou si son entendement le trompait, ou si sa volonté fléchissait.

68. Le concours physique au péché a amené quelques-uns à constituer Dieu cause et auteur du péché; d'où il suivrait que le mal de coulpe serait aussi l'objet de la volonté productive en Dieu; et c'est par ce côté surtout que nous attaquent les épicuriens et les manichéens. Mais ici encore Dieu, éclairant notre esprit, se justifie lui-même dans une âme pieuse et qui aime la vérité. Nous expliquerons donc eu quel sens il est vrai de dire que Dieu concourt non au *formel*, mais au *matériel* du péché, c'est-à-dire à ce qu'il y a de bon dans le mal.

69. Il faut répondre en effet qu'il n'y a pas dans les créatures, ni dans leurs actions, bonnes ou mauvaises, un seul degré de perfection ou de réalité vraiment positive qui ne soit dû à Dieu; mais que l'imperfection est une privation, et dérive de la limitation originale des créatures. Cette limitation est de leur essence, et elles en sont déjà marquées même dans l'état de pure possibilité, c'est-à-dire quand elles sont encore dans la région des vérités éternelles ou dans les idées de l'intelligence divine; car ce qui ne serait pas limité ne serait pas une créature, mais bien un Dieu. La créature est dite limitée, parce qu'il y a des bornes à sa grandeur, à sa puis-

sance, à sa science et à chacune de ses perfections. Ainsi le fondement du mal est nécessaire, mais la production est contingente ; en d'autres termes, il est nécessaire que le mal soit possible, mais il est contingent qu'il soit actuel ; contingent, il passe de la puissance à l'acte en vertu de l'harmonie des choses, et à cause de sa convenance avec la meilleure suite, dont il fait partie.

70. Ce que nous disons de la nature privative du mal, après Augustin, Thomas d'Aquin et d'autres anciens et modernes, aux yeux de beaucoup paraîtra vain ou au moins obscur. Nous le ferons donc comprendre par la nature même des choses, en sorte qu'il devienne visible que rien n'est plus solide; et pour cela, nous emploierons une analogie prise du matériel et du sensible : je veux parler de ce qui a été nommé l'*inertie naturelle des corps* par Képler, ce remarquable investigateur de la nature.

71. Ainsi, pour nous servir d'un exemple aisé, lorsqu'un fleuve emporte avec soi des embarcations, il leur imprime une vitesse, mais limitée par leur inertie propre, en sorte que, toutes choses égales d'ailleurs, les plus chargées vont le moins vite. Ici donc la rapidité vient du fleuve, et la tardité du fardeau ; le *positif* de la vertu du moteur, le *privatif* de l'inertie du mobile.

72. C'est de la même manière que Dieu attribue de la perfection aux créatures, mais une perfection limitée par leur *réceptivité* propre; et ainsi les biens, dirons-nous, viennent de la puissance divine, les maux de l'imbécillité de la créature.

73. De la sorte, l'entendement se trompera souvent par défaut d'attention, la volonté se refroidira par défaut de promptitude, toutes les fois que l'âme, tandis qu'elle devrait tendre à Dieu, le bien suprême, s'attachera par faiblesse aux créatures.

74. Jusqu'à présent il a été répondu à ceux qui pensent que Dieu concourt trop au mal; il faut maintenant satisfaire à ceux qui disent que l'homme n'y concourt pas assez, ou qu'il n'est pas assez coupable en péchant, voulant faire ensuite retomber l'accusation sur Dieu. Nos adversaires s'efforcent d'établir ce point, tantôt en se fondant sur la faiblesse de la nature humaine, tantôt sur le défaut de la grâce divine, nécessaire pour aider notre nature. Nous considérerons donc dans la nature humaine, d'une part, la corruption ; d'autre part, ce qui reste de l'image de Dieu, empreinte en elle dans son état d'innocence.

75. Nous envisagerons de la corruption humaine son origine et sa constitution : son origine, elle est dans la chute des protoplastes d'une part ; et de l'autre, dans la propagation de la tache. Il faut examiner et la cause et la nature de la chute.

76. La cause de la chute, la cause pour laquelle l'homme est tombé, Dieu le sachant, le permettant et y concourant, ne doit pas être cherchée dans un pouvoir despotique de Dieu, qui exclurait la justice et la sainteté du nombre de ses attributs ; cela arriverait en effet, s'il ne tenait aucun compte du droit et du juste.

77. Il ne faut pas chercher non plus la cause de la chute dans une certaine indifférence de Dieu pour le bien et pour le mal, pour le juste et pour l'injuste, comme s'il les avait institués arbitrairement. Car, cela admis, il s'ensuivrait que toute autre institution lui eût été possible au même titre et avec la même raison, c'est-à-dire sans aucun titre ni raison ; et de plus toute louange de sa justice et de sa sagesse reviendrait à rien, puisqu'alors il n'y aurait dans ses actions aucun choix, ou aucune raison de son choix.

78. Ce n'est pas davantage à une volonté de Dieu qui ne serait nullement sainte ni aimable qu'il faut rapporter la cause de la chute, prétendant que sans aucun souci que celui de la gloire de sa puissance, sans bonté et par une cruelle miséricorde, il aurait fait les hommes malheureux pour avoir envers qui être miséricordieux ; et que, par une justice perverse, il aurait voulu leurs péchés, afin d'avoir qui punir. Toutes ces fictions tyranniques sont très-étrangères à la véritable gloire et perfection, dont l'éclat ne vient pas seulement de la grandeur, mais aussi de la bonté.

79. Mais la vraie source du mal est l'imperfection originale ou l'imbécillité des créatures, qui est telle, que le péché faisait partie du meilleur monde. D'où il est résulté que le péché est permis justement, sans préjudice de la vertu et de la sagesse divines, et même qu'il ne pouvait ne pas être permis sans qu'il y fût dérogé.

80. La nature de la chute ne doit pas être conçue avec Bayle comme si Dieu avait condamné Adam, en punition de son péché, à pécher encore avec sa postérité, et, en exécution de cette sentence, lui avait inspiré un esprit de péché ; mais bien plutôt, c'est de la force même du premier péché, comme par une connexion physique, qu'est dérivé l'esprit de péché, de même que de l'ivresse naissent beaucoup d'autres fautes.

81. Vient ensuite la propagation de la tache imprimée par la chute des protoplastes, et se répandant sur les âmes de leurs enfants. La meilleure explication est de décider qu'en Adam même ont été infectées les âmes de ses descendants. Pour le mieux comprendre, il faut savoir, ce que les observations et les raisons des modernes ont fait connaître, que la formation des animaux et des plantes ne provient pas d'une masse confuse, mais d'un corps déjà quelque peu préformé, caché dans la semence, et déjà animé depuis longtemps. Il suit de là que, par la puissance de la divine et primitive bénédiction, il y avait, dès le commencement du monde, dans le protoplaste de chaque espèce, des rudiments organiques de tous les vivants et comme leurs âmes mêmes; pour les animaux, une première forme encore imparfaite de l'animal; en sorte que chacun devait se développer en son temps. Les âmes et les animaux des semences, qui étaient destinés à revêtir des corps humains, sont restés avec les autres animalcules spermatiques qui n'étaient pas appelés à cette destination, au degré et dans les limites de la nature sensitive, jusqu'à ce que par une derniere conception ils fussent distingués des autres, que leur corps organique fût disposé selon la forme humaine, et que leur âme fût élevée au degré de la raison, par une opération de Dieu, ordinaire ou extraordinaire, je ne le décide pas.

82. On voit donc que nous n'établissons pas la préexistence de la raison; on peut penser cependant que dans les germes préexistants était déjà préétablie divinement et préparée pour paraître un jour, avec l'organisation humaine, la raison elle-même, cela par un signe actuel, pour ainsi dire, et prévenant l'exercice; et en même temps que la corruption répandue dans l'âme par la chute d'Adam, bien que l'âme ne fût pas encore humaine, a pris ensuite, lorsque plus tard le degré de la raison s'y est ajouté, la force d'un esprit originel de péché. Du reste il paraît, d'après les nouvelles découvertes, que l'animal et l'âme ne viennent que du père, et que, dans l'acte de la conception, la mère ne fournit qu'une sorte d'enveloppe (en forme d'ovule, pense-t-on), et la nourriture nécessaire à la perfection du corps organique.

83. Ainsi se trouvent levées et les difficultés philosophiques au sujet de l'origine des formes et des âmes, de leur immatérialité et

de leur indivisibilité qui empêche qu'une âme puisse naître d'une autre âme ;

84. Et les difficultés théologiques au sujet de la corruption des âmes : en sorte qu'on ne peut pas dire qu'une âme purement raisonnable, soit préexistante, soit nouvellement créée, est introduite par Dieu dans une masse corrompue pour s'y corrompre elle-même.

85. Il y aura donc une sorte de *traduction*, mais plus soutenable que celle qu'Augustin et d'autres hommes célèbres croyaient; traduction d'un animé dans un autre animé, et non pas d'une âme dans une autre âme, ce qui n'est pas conforme aux lois de la nature, et ce que les anciens rejetaient d'ailleurs, comme on le voit par Prudence.

86. En voilà assez sur la cause de notre corruption ; parlons maintenant de sa nature : elle consiste dans le péché *originel* et *dérivatif*. Telle est la force du péché originel, qu'il rend les hommes faibles vis-à-vis de la nature, et morts aux choses spirituelles avant la régénération ; leur intelligence est tournée au sensible, et leur volonté au charnel, en sorte que par nature nous sommes fils de la colère.

87. Cependant il ne faut pas accorder à Bayle et à nos autres adversaires qui attaquent la bonté divine ou du moins l'obscurcissent par leurs objections, que ceux qui meurent sans autre péché que le péché originel, exempts du péché actuel et avant un suffisant usage de la raison, soient nécessairement destinés aux flammes éternelles. Ceux-là, et tels sont les enfants morts sans baptême et hors de l'Église, il convient de les remettre à la clémence du Créateur.

88. Je loue sur ce point la modération de Jean Hulsemann, d'Adam Osiander et de quelques autres théologiens de la confession d'Augsbourg, qui ont incliné à ce sentiment.

89. Car les étincelles du feu divin ne sont pas tout à fait éteintes en eux, et nous parlerons de cela un peu plus loin ; mais, par la grâce prévenante de Dieu, ils peuvent encore être excités aux choses spirituelles : de telle sorte cependant que sa seule grâce opère leur conversion.

90. Mais le péché originel ne soustrait pas entièrement la masse

corrompue du genre humain à la bienveillance universelle de Dieu. Car Dieu a néanmoins tellement aimé le monde, quoique plongé dans le mal, qu'il a donné son fils unique pour les hommes.

91. Le péché dérivatif est double, actuel et habituel; c'est en lui que consiste l'exercice de la corruption, qui varie en degrés, se modifie diversement et se répand diversement aussi dans les actions humaines.

92. Le péché actuel consiste, soit seulement dans des actions internes, soit dans des résolutions où il entre de l'interne et de l'externe, et il est ou de commission ou d'omission; et il en faut accuser tantôt la faiblesse de notre nature, tantôt la malice et la dépravation de l'âme.

93. Le péché habituel prend sa source des mauvaises actions ou fréquentes, ou au moins énergiques, en vertu de la multitude ou de la vivacité des impressions. Et aussi la malice habituelle ajoute de la dépravation à la corruption originelle.

94. Toutefois, bien que cette servitude du péché se répande sur la vie tout entière des fils de la colère, il ne faut pas l'exagérer au point de dire que nulle action des fils de la colère n'est jamais vraiment vertueuse, que nulle même n'est innocente, et qu'elles sont toutes et toujours formellement pécheresses.

95. Quoique fils de la colère, ils peuvent, dans les affaires civiles, agir quelquefois par amour de la vertu et du bien public, sous l'impulsion de la droite raison et même en vue de Dieu, sans mélange d'aucune intention mauvaise, ni ambition de leur bien propre ou de leurs affections charnelles.

96. Toujours cependant leurs actions procèdent d'une source infectée, et quelque chose de mauvais, ne fût-ce que de l'habituel, s'y mêle toujours.

97. D'ailleurs cette corruption et dépravation humaine, quelque grande qu'elle soit, ne rend pas pour cela l'homme excusable et ne l'exempte pas de la faute, sous prétexte qu'elle ne lui laisserait pas assez de spontanéité et de liberté dans l'action; il reste en effet des traces de l'image divine qui font que la justice de Dieu est sauve quand il punit les pécheurs.

98. Les restes de l'image divine sont, d'une part, la lumière innée de l'entendement, de l'autre la liberté inséparable de la volonté. L'une et l'autre sont nécessaires pour constituer la vertu

et le vice de l'action ; il faut en effet que nous sachions et voulions ce que nous faisons, pour que nous puissions nous abstenir, en y mettant assez de zèle, même du péché que nous commettons.

99. La lumière innée consiste soit dans les idées incomplexes, soit dans les connaissances complexes qui en naissent. Ainsi est-il que Dieu et la loi éternelle de Dieu est écrite dans nos cœurs, bien qu'elle y soit obscurcie souvent par la négligence des hommes et par l'appétit des choses sensibles.

100. On prouve la réalité de cette lumière innée contre certains écrivains récents, tant par l'Écriture sainte, où il est dit que la loi de Dieu est écrite dans nos cœurs, que par la raison, sur ce fondement que les vérités nécessaires peuvent être démontrées par les seuls principes innés à l'esprit et non par l'induction des sens. Car l'induction du particulier ne peut jamais constituer une vérité universelle.

101. La liberté aussi reste sauve dans cette corruption, quelque grande qu'elle soit, de la nature humaine ; si bien que l'homme, quoiqu'il soit indubitablement destiné à pécher, néanmoins ne commet jamais nécessairement le péché qu'il commet.

102. La liberté est exempte aussi bien de la nécessité que de la contrainte. Ni la futurition des vérités, ni la prescience et la préordination divines, ni la prédisposition des choses, n'établissent de nécessité.

103. Ni la futurition des vérités : car, bien que la vérité des futurs contingents soit déterminée, la certitude objective ou l'infaillible détermination de la vérité qui est en eux ne doit, en aucune façon, être confondue avec la nécessité.

104. Ni la prescience ou la préordination divine, bien qu'elle soit elle-même infaillible ; car Dieu a vu les choses dans la série idéale des possibles telles qu'elles devaient être, et parmi elles l'homme péchant librement ; et, en décrétant l'existence de cette présente suite, il n'en a pas changé la nature ; de contingente qu'elle était, il ne l'a pas fait devenir nécessaire.

105. Ni la prédisposition des choses ou l'enchaînement des causes et des effets ne porte préjudice à la liberté. Car, bien qu'il n'arrive jamais rien dont il ne puisse être rendu raison, bien qu'il n'y ait jamais aucune *indifférence d'équilibre*, et telle que dans la substance libre et hors d'elle tout serait disposé également à l'égard de

chacun des deux contraires; bien qu'au contraire il y ait toujours quelques préparations que d'autres nomment *prédéterminations*, et dans la cause qui agit et dans celles qui concourent, néanmoins il faut dire que ces déterminations sont seulement inclinantes et non nécessitantes, en sorte qu'une manière d'indifférence ou la contingence y subsiste. Et il n'y a jamais en nous de passions ou d'appétits si violents, que l'action s'ensuive nécessairement; car tant que l'homme est en possession de lui-même, si violemment que l'entraîne ou la colère, ou la soif, ou une cause semblable, il peut trouver toujours quelque moyen d'arrêter l'impulsion, et il suffit quelquefois de la pensée d'exercer sa liberté et de montrer son pouvoir sur la passion.

106. Tant s'en faut donc que la prédétermination ou la prédisposition par les causes introduise une nécessité contraire à la contingence, ou à la liberté ou à la moralité, que bien plutôt l'absurde *fatum* des mahométans diffère du raisonnable *fatum* des chrétiens précisément en ceci : que les Turcs ne s'inquiètent point des causes, tandis que les chrétiens et tous les gens sensés font provenir l'effet de la cause.

107. Les Turcs, raconte-t-on, et j'ai peine à croire qu'ils soient tous aussi fous, pensent qu'on fuirait en vain la peste et les autres maux; et cela, sous ce prétexte que ce qui doit arriver et que ce qui est écrit arrivera quoi que vous fassiez ou ne fassiez pas. Rien de plus faux, puisque la raison nous apprend que, s'il est écrit qu'un homme mourra de la peste, il est écrit aussi qu'il n'évitera pas les causes de la peste. Car, ainsi que le dit le proverbe allemand, la mort veut avoir une cause. Et il en est de même de tous les autres événements (voy. plus haut, § 45).

108. Il n'y a pas davantage de contrainte dans les actions volontaires; car, bien que la représentation des choses externes puisse beaucoup sur notre âme, cependant notre action volontaire est toujours *spontanée*, à ce titre que son principe est toujours dans l'agent. Et cela s'explique plus abondamment qu'on ne l'avait jusqu'ici expliqué, par l'harmonie préétablie dès l'origine par Dieu entre l'âme et le corps.

109. Nous avons traité de la faiblesse de la nature humaine; il faut parler maintenant du secours de la grâce divine, dont nos adversaires nous objectent le défaut, pour transporter la faute de

l'homme à Dieu. La grâce peut être entendue de deux façons, comme *suffisante*, ou comme *efficace*.

110. La grâce suffisante à celui qui a bonne volonté ne lui est jamais refusée. Qui fait ce qu'il peut obtient toujours la grâce nécessaire, c'est un vieil adage; et Dieu n'abandonne que celui qui l'abandonne, comme Augustin l'a remarqué lui-même, après de plus anciens que lui. Cette grâce suffisante est ou ordinaire, comme celle que Dieu accorde par le Verbe et les sacrements; ou extraordinaire, qu'il faut laisser à Dieu, comme celle dont il s'est servi envers l'apôtre Paul.

111. En effet, bien que beaucoup de peuples n'aient jamais reçu la salutaire doctrine de Jésus-Christ, bien qu'il ne soit pas croyable que la prédication de l'Evangile ait dû être vaine pour tous ceux qui ne l'ont pas entendue, puisque le Christ lui-même affirme le contraire au sujet de Sodome, cependant il ne s'ensuit pas nécessairement ni qu'on puisse être sauvé sans le Christ, ni qu'on doive être damné en faisant tout ce qui est humainement possible. Car nous ne connaissons pas toutes les voies de Dieu; nous ne savons pas si par quelque moyen extraordinaire il ne vient pas au secours de ceux qui vont mourir. Et il faut tenir pour certain que, s'il y en a qui ont bien usé de la lumière qu'ils ont reçue, il leur sera accordé la lumière dont ils ont besoin et qui leur manque encore, fût-ce même à l'article de la mort.

112. De même en effet que les théologiens de la confession d'Augsbourg reconnaissent une sorte de foi dans les enfants baptisés des fidèles, bien qu'il ne s'en montre aucune trace; de même rien n'empêche que Dieu n'accorde à ceux que nous avons dit, bien qu'ils ne soient pas encore chrétiens, la lumière nécessaire qui leur a manqué durant toute leur vie, et la leur donne à l'agonie même par quelque voie extraordinaire.

113. C'est pourquoi ceux qui sont hors de l'Église (οἱ ἔξω), auxquels la seule prédication externe a été refusée, il faut les remettre à la clémence et à la justice du Créateur, sans que nous sachions du reste lesquels Dieu secourt, ni quel moyen il y emploie.

114. Du moins est-il certain que la grâce même de vouloir, surtout celle qui est couronnée de succès, n'est pas donnée à tous; et de là les adversaires de la vérité portent contre Dieu une

accusation de misanthropie ou tout au moins de partialité, alléguant qu'il cause la misère des hommes, que pouvant les sauver tous il ne le fait pas, et surtout qu'il ne choisit pas ceux qui le méritent.

115. Et certes, si Dieu n'avait créé la plus grande partie des hommes que pour faire éclater sa justice par la punition de leur méchanceté et par leur éternelle misère, on ne pourrait louer en lui ni la bonté ni la sagesse, ni même la vraie justice.

116. On allègue en vain qu'auprès de lui nous ne sommes rien, et ne valons pas plus qu'auprès de nous les vers de terre; une pareille excuse, loin de l'atténuer, ne ferait qu'augmenter sa dureté; tout amour des hommes lui serait refusé, s'il n'avait pas plus de souci de nous que nous n'en avons des vermisseaux, dont nous ne pouvons ni ne voulons avoir souci. Mais, au contraire, il n'y a rien de si petit qui échappe par sa petitesse à la providence de Dieu, rien de si grand qui la confonde par sa grandeur; il nourrit les petits oiseaux, il aime les hommes; il pourvoit à la subsistance de ceux-là, et, autant qu'il est en lui, il prépare le bonheur de ceux-ci.

117. Que si quelqu'un, poussant plus loin, prétendait que le pouvoir de Dieu est tellement affranchi, que son gouvernement est tellement indépendant de toute règle, qu'il peut damner même l'innocent, et qu'il en a le droit, je ne vois plus alors où est sa justice, et en quoi le maître d'un pareil monde, qu'il faudrait appeler misanthrope et tyran, différerait du mauvais principe devenu maître des choses.

118. Un dieu semblable devrait être craint pour sa grandeur, mais non aimé pour sa bonté. Il est constant que les actes tyranniques excitent, non pas l'amour, mais la haine, quelle que soit la puissance de l'agent, et d'autant plus même qu'elle est plus grande, bien que la crainte supprime les démonstrations de la haine.

119. Et les hommes qui rendraient leur culte à un parail maître seraient, par son exemple, détournés de la charité et poussés à la cruauté et à la dureté. Donc, c'est à tort que, sous le prétexte d'un droit absolu en Dieu, ils lui ont attribué une conduite telle, qu'ils seraient forcés de la condamner dans un homme agissant comme lui; et c'est ainsi que quelques-uns ont laissé échapper cette doc-

trine, que ce qui serait mal en tout autre ne l'est pas en Dieu, qui n'a point de loi à observer.

120. C'est de tout autres pensées sur Dieu que nous recommandent de concevoir et la raison et la piété, et Dieu même. Sa suprême sagesse, jointe à sa bonté infinie, fait qu'il garde très-sévèrement les lois de la justice, de l'équité et de la vertu; qu'il a soin de toutes les créatures, et principalement des créatures intelligentes qu'il a faites à son image; qu'il produit autant de bonheur et de vertu qu'en comporte le plan du meilleur monde, et n'admet de vice et de misère que ce qu'il était nécessaire d'en admettre dans la meilleure suite.

121. Et s'il est vrai que nous ne soyons rien au prix de l'infinité de Dieu, c'est justement le privilége de son infinie sagesse qu'il peut très-parfaitement prendre soin de l'infiniment petit. Et encore qu'il n'y ait aucune proportion assignable entre les petites choses et son infinie grandeur, elles gardent entre elles l'ordre et servent au plan que Dieu leur a marqué.

122. Et les géomètres imitent presque Dieu en cela par la nouvelle *analyse infinitésimale*, tirant de la comparaison des infiniment petits et des grandeurs inassignables des vérités plus grandes et plus utiles qu'on ne le croirait au calcul des grandeurs assignables.

123. Rejetant donc cette odieuse misanthropie qu'on impute à Dieu, nous défendons à bon droit la parfaite philanthropie de ce Dieu qui a voulu que tous les hommes fussent amenés à connaître la vérité, que tous pussent passer du péché à la vertu, et que tous fussent sauvés; qui l'a voulu sincèrement, et a déclaré sa volonté par les secours multipliés de la grâce. Si ce qu'il a voulu n'a pas toujours été accompli, c'est à la malice des hommes, c'est à leur résistance qu'il faut s'en prendre.

124. Mais, direz-vous, sa puissance pouvait triompher de leur méchanceté. Je l'avoue; mais aucune loi ne l'obligeait, aucune raison ne le portait à le faire.

125. Mais, insisterez-vous, une si grande bonté que celle que nous avons raison d'attribuer à Dieu devait faire plus que ce qu'elle était tenue de faire; même un Dieu très-bon était tenu à faire les meilleures choses, ne fût-ce que par la bonté de sa nature.

126. Ici enfin il nous faut recourir avec saint Paul aux trésors de

la suprême sagesse, laquelle n'a certes pas permis que Dieu fît violence à l'ordre et à la nature des choses, sans loi et sans mesure; qu'il troublât l'harmonie universelle, ni qu'il choisît une autre suite que la meilleure. Or, dans cette meilleure suite, il était compris que tous fussent laissés à leur liberté, et quelques-uns par cela même à leur méchanceté; ainsi nous en devons juger, puisqu'ainsi il en est. (Voy. § 142.)

127. Cependant la philanthropie universelle de Dieu, ou sa volonté de sauver tous les hommes, éclate par ses secours, qui ont été accordés à tous, même aux réprouvés; toujours suffisants, souvent surabondants, bien que la grâce n'ait pas triomphé dans tous.

128. Au reste, je ne vois pas pourquoi il serait nécessaire que la grâce, quand elle obtient son plein effet, l'obtînt toujours par sa puissance, ou fût toujours efficace par elle-même, puisqu'il se peut que la même mesure de grâce n'obtienne pas dans l'un, soit à cause de sa résistance, soit à cause des circonstances, l'effet qu'elle obtient dans un autre. Et je ne vois pas comment on pourrait prouver, ou par la raison, ou par la révélation, que la grâce victorieuse est si puissante, qu'elle devait vaincre toutes les résistances et surmonter tous les empêchements. Il n'est pas du sage de dépenser inutilement plus de force qu'il ne faut.

129. Je ne le nie pourtant pas, il peut arriver quelquefois que Dieu use de cette grâce triomphante contre les plus grands obstacles, et en dépit de l'obstination la plus opiniâtre; je ne veux pas qu'on doive désespérer jamais de qui que ce soit; mais il n'en faut pas faire une règle.

130. C'est une erreur beaucoup plus grave que d'attribuer aux seuls élus la grâce, la foi, la justification, la régénération; comme si, contre l'expérience, tous étaient des acteurs passagers qui ne doivent recevoir de secours spirituel ni du baptême ni de l'eucharistie, et plus généralement ni du Verbe ni des sacrements; ou bien, comme si aucun élu, vraiment justifié une fois, ne pouvait retomber dans le crime ou dans le péché délibéré, ou, ainsi que d'autres l'aiment mieux, comme si, au milieu des forfaits, l'élu ne perdait jamais la grâce qui l'a régénéré. Ces mêmes hommes ont coutume d'exiger des fidèles la croyance la plus ferme en la foi

finale, et dès lors ou ils nient que cette croyance soit commandée aux réprouvés, ou ils leur ordonnent de croire ce qui est faux.

131. Mais, entendue plus à la rigueur, cette doctrine arbitraire, destituée de tout fondement, tout à fait étrangère au sentiment de l'ancienne Eglise et de saint Augustin lui-même, pourrait exercer sur la pratique une influence fâcheuse, inspirant même au méchant une téméraire assurance en son salut futur, ou au bon et à l'homme pieux un doute plein d'inquiétude sur sa réception en grâce; exposant celui-ci au danger du désespoir, et celui-là de la sécurité. C'est pourquoi, après le despotisme, cette doctrine du *particularisme* est celle que j'aurais le plus à cœur de dissuader.

132. Mais il arrive heureusement que la plupart tempèrent la rigueur de cette étrange et paradoxale nouveauté, et que les défenseurs restants d'une si glissante doctrine s'arrêtent à la pure théorie, et ne se laissent pas aller dans la pratique à ses mauvaises conséquences, puisque, pleins d'une piété intérieure et digne d'un meilleur dogme, ils travaillent à leur salut avec une crainte toute filiale et une confiance pleine d'amour.

133. Nous pouvons être certains de la foi, de la grâce et de notre justification présente par la conscience de ce qui se passe en nous; nous avons bon espoir de notre persévérance dans l'avenir, mais cet espoir se mélange d'inquiétude, et, comme le recommande l'apôtre, celui qui s'arrête doit prendre garde qu'il ne tombe; mais nous relâcher du zèle de la piété dans la persuasion de notre élection, ou nous confier dans un repentir futur, c'est ce que nous ne devons jamais faire.

134. Nous en avons dit assez sur la misanthropie qu'on impute à Dieu; montrons maintenant qu'on ne peut pas plus justement lui reprocher le prétendu caprice de son élection, comme si elle n'était déterminée par rien. Le fondement de l'élection est Jésus-Christ; et s'il y en a qui participent moins que d'autres à Jésus-Christ, la cause en est dans leur méchanceté finale, que Dieu, en les réprouvant, a prévue.

135. On demande encore ici pourquoi des secours sont inégalement répartis, ou les secours internes, ou au moins les secours extérieurs, puisque dans l'un ils triomphent de la méchanceté et dans l'autre y succombent. Sur ce point, les sentiments sont partagés :

les uns veulent que Dieu ait plus aidé les moins méchants ou ceux qui devaient moins résister; les autres, qu'une assistance égale ait eu plus d'efficace auprès de ceux-ci; d'autres, au contraire, ne veulent pas que les hommes se distinguent en quelque sorte aux yeux de Dieu par la prérogative d'une nature meilleure, ou sinon moins mauvaise.

136. Certes il n'est pas douteux qu'auprès du sage la considération des qualités de l'objet n'entre dans les raisons de l'élection. Pourtant la prévalence même de l'objet, prise absolument, ne fait pas toujours la raison du choix; souvent on regarde plus à la convenance pour une certaine fin, dans une hypothèse donnée.

137. Ainsi il se peut que, dans une construction ou dans un ornement, on ne choisisse pas toujours la pierre la plus précieuse, mais celle qui remplit le mieux la place vide.

138. Le plus sûr est de décider que tous les hommes, étant morts spirituellement, sont tous également mauvais, mais non semblablement. Ainsi ils différeront dans leurs inclinations dépravées, et il arrivera que ceux-là seront préférés, qui, par l'enchaînement des choses, se trouvent dans les plus favorables circonstances, c'est-à-dire dans des circonstances telles qu'ils y ont trouvé moins d'occasions de montrer leur dépravation propre et plus d'occasions de recevoir la grâce.

139. C'est pourquoi nos théologiens, se conformant à l'expérience, ont reconnu entre les hommes une notable différence, même quand la grâce intérieure serait égale dans les secours extérieurs pour le salut, et dans la disposition des circonstances extérieures qui nous modifient; et ils ont recours à la profondeur de saint Paul : puisqu'en effet la condition de la naissance, de l'éducation, de la société, du genre de vie, et le hasard des événements, pervertissent ou corrigent souvent les hommes.

140. Ainsi donc, excepté le Christ et la persévérance finale prévue avec laquelle nous nous attachons à lui, aucun fondement de l'élection ou du don de la foi ne nous est révélé; aucune règle ne doit être établie dont l'application nous soit connue, et au nom de laquelle les hommes puissent ou se féliciter eux-mêmes ou insulter aux autres.

141. Car quelquefois Dieu surmonte une méchanceté rare et une

résistance obstinée, pour que personne ne désespère de sa miséricorde, ce que saint Paul raconte de lui-même ; quelquefois le juste tombe au milieu de la carrière, pour que personne ne se fie trop à soi ; la plupart du temps, cependant, ceux qui montrent une dépravation moins rebelle et un plus grand amour du bien et du vrai ressentent plus fortement l'effet de la grâce divine, afin que personne ne s'avise de croire que la conduite des hommes ne fait rien à leur salut.

142. Mais il y a une profondeur dans les trésors de la sagesse divine ou dans le Dieu impénétrable, ou, ce qui revient au même, dans cette harmonie universelle des choses, qui est telle, que ce plan de l'univers, où sont compris les événements que nous admirons, les jugements que nous adorons, doit être jugé par tous le meilleur et celui que Dieu devait préférer.

143. Le théâtre du monde matériel nous dévoile de plus en plus en cette vie, à la lumière même de la nature, la beauté de sa construction, depuis que les systèmes du macrocosme et du microcosme ont commencé, par les inventions des modernes, à se découvrir.

144. Mais la plus magnifique partie des choses, la cité de Dieu, offre un spectacle dont un jour nous serons enfin admis à connaître et à contempler de plus près la beauté, éclairés par la lumière de la gloire divine ; car ici-bas on ne peut l'atteindre que par les yeux de la foi, c'est-à-dire par une très-ferme confiance dans la perfection divine ; et plus nous comprenons que c'est non-seulement la puissance et la sagesse de l'Être suprême, mais aussi sa bonté qui agit, plus nous nous échauffons de l'amour de Dieu, plus nous nous enflammons à imiter quelque peu sa divine bonté et sa parfaite justice.

SUPPLÉMENT.

Avertissement. — Le système de Leibniz est parfaitement simple et un ; l'enchaînement le plus étroit en lie toutes les parties. Mais, dans les grands écrits de l'auteur, cette unité disparaît un peu sous le luxe des détails et la richesse des développements ; cette liaison échappe aisément au travers des mille digressions où l'entraînent soit le besoin de la polémique, soit l'attrait de l'histoire. Leibniz a réparé ce tort, si c'en est un, dans les deux premiers morceaux que nous publions sous le titre de *Supplément*. L'un et l'autre sont un résumé de toute sa doctrine ; mais, tandis que le second (*Principes de la nature et de la grâce*) la produit sous les formes sévères et concises du langage philosophique, dans le premier (*Monadologie*), qui est écrit pour un prince, Leibniz dépouille les formes de l'école et tâche même d'oublier la langue des cartésiens, pour s'exprimer populairement. Ces deux morceaux, quoique très-semblables par leur contenu, ne feront donc pas double emploi.

Le dernier est le *Recueil des Lettres entre Leibniz et Clarke sur Dieu, sur l'âme*, et principalement sur l'*espace* et la *durée*. L'importance du débat, la grandeur des personnages, et surtout la vive lumière que répand cette célèbre discussion sur quelques points obscurs de la philosophie de Leibniz, nous commandaient ce choix.

I.

LA MONADOLOGIE[1].

1. La Monade, dont nous parlons ici, n'est autre chose qu'une substance simple qui entre dans les composés; simple, c'est-à-dire sans parties.

2. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose qu'un amas ou *aggregatum* des simples.

3. Or là où il n'y a point de parties il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible; et ces Monades sont les véritables atomes de la nature, et en un mot les éléments des choses.

4. Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement.

5. Par la même raison il n'y en a aucune par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne saurait être formée par composition.

6. Ainsi on peut dire que les Monades ne sauraient commencer ni finir que tout d'un coup; c'est-à-dire, elles ne sauraient commencer que par création, et finir que par annihilation, au lieu que ce qui est composé commence ou finit par parties.

7. Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer comment une Monade puisse être altérée ou changée dans son intérieur par quelque autre créature, puisqu'on n'y saurait rien transporter, ni concevoir en elle aucun mouvement interne qui puisse être excité, dirigé, aug-

[1] Écrit publié pour la première fois en français par Erdman, 1840; édition déjà citée.

menté ou diminué là-dedans, comme cela se peut dans les composés où il y a du changement entre les parties. Les Monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidents ne sauraient se détacher ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois les espèces sensibles des scolastiques. Ainsi, ni substance ni accident ne peut entrer de dehors dans une Monade.

8. Cependant il faut que les Monades aient quelques qualités, autrement ce ne serait pas même des êtres; et si les substances simples ne différaient point par leurs qualités, il n'y aurait point de moyen de s'apercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrédients simples; et les Monades étant sans qualités seraient indistinguables l'une de l'autre, puisque aussi bien elles ne diffèrent point en quantité; et, par conséquent, le plein étant supposé, chaque lieu ne recevrait toujours dans le mouvement que l'équivalent de ce qu'il avait, et un état des choses serait indistinguable de l'autre.

9. Il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre; car il n'y a jamais dans la nature deux êtres qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne ou fondée sur une dénomination intrinsèque.

10. Je prends aussi pour accordé que tout être créé est sujet au changement, et par conséquent la Monade créée aussi, et même que ce changement est continuel dans chacune.

11. Il s'ensuit de ce que nous venons de dire que les changements naturels des Monades viennent d'un principe interne, puisqu'une cause externe ne saurait influer dans son intérieur.

12. Mais il faut aussi qu'outre le principe du changement, il y ait un détail de ce qui change, qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété des substances simples.

13. Ce détail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple; car, tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change et quelque chose reste, et par conséquent il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité d'affections et de rapports, quoiqu'il n'y en ait point de parties.

14. L'état passager qui enveloppe et représente une multitude

dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la *perception*, qu'on doit distinguer de l'aperception ou de la conscience, comme il paraîtra dans la suite; et c'est en quoi les cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas. C'est aussi ce qui les a fait croire que les seuls esprits étaient des Monades, et qu'il n'y avait point d'âmes des bêtes ou d'autres entéléchies, et qu'ils ont confondu avec le vulgaire un long étourdissement avec une mort à la rigueur, ce qui les a fait encore donner dans le préjugé scolastique des âmes entièrement séparées, et a même confirmé les esprits mal touchés dans l'opinion de la mortalité des âmes.

15. L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelée *appétition;* il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.

16. Nous expérimentons en nous-mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous apercevons enveloppe une variété dans l'objet. Ainsi tous ceux qui reconnaissent que l'âme est une substance simple doivent reconnaître cette multitude dans la Monade; et M. Bayle ne devait point y trouver de difficulté comme il a fait dans son Dictionnaire, article *Rorarius*.

17. On est obligé d'ailleurs de confesser que la perception, et ce qui en dépend, est inexplicable par des raisons mécaniques, c'est-à-dire par les figures et par les mouvements; et, feignant qu'il y ait une machine dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception, on pourra la concevoir agrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer comme dans un moulin. Et cela posé, on ne trouvera, en le visitant au dedans, que des pièces qui se poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception. Ainsi c'est dans la substance simple et non dans le composé ou dans la machine qu'il la faut chercher. Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est-à-dire les perceptions et leurs changements. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les *actions internes* des substances simples.

18. On pourrait donner le nom d'entéléchies à toutes les sub-

stances simples ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελές), il y a une suffisance (αὐτάρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes, et pour ainsi dire des automates incorporels.

19. Si nous voulons appeler âme tout ce qui a perceptions et appétits dans le sens général que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou Monades créées pourraient être appelées âmes; mais, comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom général de Monades et d'entéléchies suffise aux substances simples qui n'auront que cela, et qu'on appelle *âmes* seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire.

20. Car nous expérimentons en nous-mêmes un état où nous ne nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée, comme lorsque nous tombons en défaillance, ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe. Dans cet état l'âme ne diffère point sensiblemet d'une simple Monade; mais comme cet état n'est point durable et qu'elle s'en tire, elle est quelque chose de plus.

21. Et il ne s'ensuit point qu'alors la substance simple soit sans aucune perception. Cela ne se peut pas même, par les raisons susdites; car elle ne saurait périr, elle ne saurait aussi subsister sans quelque affection, qui n'est autre chose que sa perception; mais quand il y a une grande multitude de petites perceptions où il n'y a rien de distingué, on est étourdi, comme quand on tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite, où il vient un vertige qui nous peut faire évanouir et qui ne nous laisse rien distinguer. Et la mort peut donner cet état pour un temps aux animaux.

22. Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir,

23. Donc, puisque, réveillé de l'étourdissement, on s'aperçoit de ses perceptions, il faut bien qu'on en ait eu immédiatement auparavant, quoiqu'on ne s'en soit point aperçu; car une perception ne saurait venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement.

24. L'on voit par là que si nous n'avions rien de distingué, et pour ainsi dire de relevé et d'un plus haut goût dans nos perceptions, nous serions toujours dans l'étourdissement. Et c'est l'état des Monades toutes nues.

25. Aussi voyons-nous que la nature a donné des perceptions relevées aux animaux, par les soins qu'elle a pris de leur fournir des organes qui ramassent plusieurs rayons de lumière ou plusieurs ondulations de l'air pour les faire avoir plus d'efficace par leur union. Il y a quelque chose d'approchant dans l'odeur, dans le goût et dans l'attouchement, et peut-être dans quantité d'autres sens qui nous sont inconnus. Et j'expliquerai tantôt comment ce qui se passe dans l'âme représente ce qui se fait dans les organes.

26. La mémoire fournit une espèce de *consécution* aux âmes qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée. C'est que nous voyons que les animaux ayant la perception de quelque chose qui les frappe, et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s'attendent par la représentation de leur mémoire à ce qui y a été joint dans cette perception précédente, et sont portés à des sentiments semblables à ceux qu'ils avaient pris alors. Par exemple, quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur qu'il leur a causée, et crient et fuient.

27. Et l'imagination forte qui les frappe et meut vient ou de la grandeur ou de la multitude des perceptions précédentes; car souvent une impression forte fait tout d'un coup l'effet d'une longue habitude ou de beaucoup de perceptions médiocres réitérées.

28. Les hommes agissent comme les bêtes, en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire, ressemblant aux médecins empiriques qui ont une simple pratique sans théorie, et nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en empirique, parce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'astronome qui le juge par raison.

29. Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la *raison* et les sciences, en nous enlevant à la connaissance de nous-

mêmes et de Dieu; et c'est ce qu'on appelle en nous âme raisonnable ou *esprit*.

30. C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux *actes réflexifs*, qui nous font penser à ce qui s'appelle *moi*, et à considérer que ceci ou cela est en nous; et c'est ainsi qu'en pensant à nous nous pensons à l'être, à la substance, au simple ou au composé, à l'immatériel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous est en lui sans bornes. Et ces actes réflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnements.

31. Nos raisonnements sont fondés sur deux grands *principes:* celui de la *contradiction*, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux;

32. Et celui de la *raison suffisante*, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues.

33. Il y a aussi deux sortes de *vérités*, celles de *raisonnement* et celles de *fait*. Les vérités de raisonnement sont nécessaires, et leur opposé impossible; et celles de fait sont contingentes, et leur opposé est possible. Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives.

34. C'est ainsi que chez les mathématiciens les *théorèmes* de spéculation et les *canons* de pratique sont réduits par analyse aux *définitions, axiomes* et *demandes*.

35. Et il y a enfin des idées simples dont on ne saurait donner la définition; il y a aussi des axiomes et demandes, ou en un mot des *principes primitifs*, qui ne sauraient être prouvés et n'en ont point besoin aussi, et ce sont les *énonciations identiques*, dont l'opposé contient une contradiction expresse.

36. Mais la *raison suffisante* se doit aussi trouver dans les *vérités contingentes* ou *de fait*, c'est-à-dire dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures, où la résolution en raisons particulières pourrait aller à un détail sans bornes, à cause de la variété immense des choses de la nature et de la division des

corps à l'infini. Il y a une infinité de figures et de mouvements présents et passés qui entrent dans la cause efficiente de mon écriture présente, et il y a une infinité de petites inclinations et dispositions de mon âme présentes et passées qui entrent dans la cause finale.

37. Et comme tout ce détail n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé, et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou *series* de ce détail des contingences, quelque infini qu'il pourrait être.

38. Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment, comme dans la source, et c'est ce que nous appelons *Dieu*.

39. Or, cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié partout, *il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit*.

40. On peut juger aussi que cette substance suprême, qui est unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendant, et étant une suite simple de l'être possible, doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalités qu'il est possible.

41. D'où il s'ensuit que Dieu est absolument parfait; la *perfection* n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire en Dieu, la perfection est absolument infinie.

42. Il s'ensuit aussi que les créatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu, mais qu'elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes, car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu.

43. Il est vrai aussi qu'en Dieu est non-seulement la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité : c'est parce que l'entendement de Dieu est la région des vérités éternelles ou des idées dont elles dépendent, et que sans lui il n'y aurait rien de réel dans

les possibilités, et non-seulement rien d'existant, mais encore rien de possible.

44. Cependant il faut bien que s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, oú bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel, et par conséquent dans l'existence de l'être nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel.

45. Ainsi Dieu seul (ou l'Être nécessaire) a ce privilége qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucune borne, aucune négation, et par conséquent aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu *à priori*. Nous l'avons prouvée aussi par la réalité des vérités éternelles. Mais nous venons de la prouver aussi *à posteriori*, puisque des êtres contingents existent, lesquels ne sauraient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'être nécessaire, qui a la raison de son existence en lui-même.

46. Cependant il ne faut point s'imaginer, avec quelques-uns, que les vérités éternelles, étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Descartes paraît l'avoir pris, et puis M. Poiret. Cela n'est véritable que des vérités contingentes, dont le principe est la *convenance* ou le *choix du meilleur*, au lieu que les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement et en sont l'objet interne.

47. Ainsi Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment, bornée par la réceptivité de la créature à laquelle il est essentiel d'être limitée.

48. Il y a en Dieu la *puissance*, qui est la source de tout, puis la *connaissance*, qui contient le détail des idées, et enfin la *volonté*, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui, dans les monades créées, fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits, et dans les monades créées ou dans les entéléchies (ou *perfectihabiis*, comme Hermolaüs Barbarus traduisait ce mot) ce n'en sont que des imitations à mesure qu'il y a de la perfection.

49. La créature est dite *agir* au dehors en tant qu'elle a de la perfection, et *pâtir* d'une autre en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'*action* à la monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la *passion* en tant qu'elle en a de confuses.

50. Et une créature est plus parfaite qu'une autre en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison *à priori* de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là qu'on dit qu'elle agit sur l'autre.

51. Mais dans les substances simples, ce n'est qu'une influence idéale d'une monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une monade demande avec raison que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses ait regard à elle. Car, puisqu'une monade créée ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre.

52. Et c'est par là qu'entre les créatures les actions et passions sont mutuelles. Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons qui l'obligent à y accommoder l'autre, et par conséquent ce qui est actif à certains égards est passif suivant un autre point de considération : *actif* en tant que ce qu'on connaît distinctement en lui sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre, et *passif* en tant que la raison de ce qui se passe en lui se trouve dans ce qui se connaît distinctement dans un autre.

53. Or, comme il y a une infinité d'univers possibles dans les idées de Dieu, et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu qui le détermine à l'un plutôt qu'à l'autre.

54. Et cette raison ne peut se trouver que dans la *convenance*, dans les degrés de perfection que ces mondes contiennent, chaque possible ayant droit de prétendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe.

55. Et c'est ce qui est la cause de l'existence du meilleur que la sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire.

56. Or cette *liaison* ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune, et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les au-

tres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers.

57. Et comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que, par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade.

58. Et c'est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est-à-dire c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut.

59. Aussi n'est-ce que cette hypothèse, que j'ose dire démontrée, qui relève comme il faut la grandeur de Dieu ; c'est ce que M. Bayle reconnut lorsque, dans son Dictionnaire, article *Rorarius*, il y fit des objections où même il fut tenté de croire que je donnais trop à Dieu, et plus qu'il n'est possible. Mais il ne put alléguer aucune raison pourquoi cette harmonie universelle, qui fait que toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a, fût impossible.

60. On voit d'ailleurs, dans ce que je viens de rapporter, les raisons *à priori* pourquoi les choses ne sauraient aller autrement : parce que Dieu, en réglant le tout, a eu égard à chaque partie, et particulièrement à chaque monade, dont la nature étant représentative, rien ne la saurait borner à ne représenter qu'une partie des choses; quoiqu'il soit vrai que cette représentation n'est que confuse dans le détail de tout l'univers, et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est-à-dire dans celles qui sont ou les plus prochaines ou les plus grandes par rapport à chacune des monades; autrement chaque monade serait une divinité. Ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connaissance de l'objet que les monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes.

61. Et les composés symbolisent en cela avec les simples. Car comme tout est plein, ce qui rend toute la matière liée, et comme dans le plein tout mouvement fait quelque effet sur les corps distants à mesure de la distance, de sorte que chaque corps est affecté non-seulement par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque

façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi par leur moyen se ressent de ceux qui touchent les premiers dont il est touché immédiatement, — il s'ensuit que cette communication va à quelque distance que ce soit. Et par conséquent tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers, tellement que celui qui voit tout pourrait lire dans chacun ce qui se fait partout, et même ce qui s'est fait ou se fera, en remarquant dans le présent ce qui est éloigné tant selon les temps que selon les lieux : σύμπνοια πάντα, disait Hippocrate. Mais une âme ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement; elle ne saurait développer tout d'un coup ses règles, car elles vont à l'infini.

62. Ainsi, quoique chaque monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'entéléchie : et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'âme représente aussi tout l'univers en représentant ce corps qui lui appartient d'une manière particulière.

63. Le corps appartenant à une monade qui en est l'entéléchie ou l'âme, constitue avec l'entéléchie ce qu'on peut appeler un *vivant*, et avec l'âme ce qu'on appelle un *animal*. Or ce corps d'un vivant ou d'un animal est toujours organique; car toute monade étant un miroir de l'univers à sa mode, et l'univers étant réglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le représentant, c'est-à-dire dans les perceptions de l'âme, et par conséquent dans le corps, suivant lequel l'univers y est représenté.

64. Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une espèce de machine divine ou un automate naturel qui surpasse infiniment tous les automates artificiels. Parce qu'une machine faite par l'art de l'homme n'est pas machine dans chacune de ses parties; par exemple, la dent d'une roue de laiton a des parties ou fragments qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel et n'ont plus rien qui marque de la machine par rapport à l'usage où la roue était destinée. Mais les machines de la nature, c'est-à-dire les corps vivants, sont encore machines dans leurs moindres parties jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est-à-dire entre l'art divin et le nôtre.

65. Et l'auteur de la nature a pu pratiquer cet artifice divin et infiniment merveilleux, parce que chaque portion de la matière

n'est pas seulement divisible à l'infini, comme les anciens ont reconnu, mais encore sous-divisée actuellement sans fin chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre; autrement il serait impossible que chaque portion de la matière pût exprimer l'univers.

66. Par où l'on voit qu'il y a un monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes dans la moindre partie de la matière.

67. Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang.

68. Et quoique la terre et l'air interceptés entre les plantes du jardin, ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soit point plante ni poisson, ils en contiennent pourtant encore, mais le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible.

69. Ainsi il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers, point de chaos, point de confusion qu'en apparence; à peu près comme il en paraîtrait dans un étang à une distance dans laquelle on verrait un mouvement confus et un grouillement pour ainsi dire de poissons de l'étang sans discerner les poissons mêmes.

70. On voit par là que chaque corps vivant a une entéléchie dominante qui est l'âme dans l'animal; mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivants, plantes, animaux, dont chacun a encore son entéléchie ou son âme dominante.

71. Mais il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns qui avaient mal pris ma pensée, que chaque âme a une masse ou portion de la matière propre ou affectée à elle pour toujours, et qu'elle possède par conséquent d'autres vivants inférieurs destinés toujours à son service. Car tous les corps sont dans un flux perpétuel comme des rivières, et des parties y entrent et en sortent continuellement.

72. Ainsi l'âme ne change de corps que peu à peu et par degrés, de sorte qu'elle n'est jamais dépouillée tout d'un coup de tous ses organes, et il y a souvent métamorphose dans les animaux, mais jamais métempsycose ni transmigration des âmes : il n'y a pas non plus d'âmes tout à fait séparées ni de génies sans corps. Dieu seul en est détaché entièrement.

73. C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ni génération entière, ni mort parfaite prise à la rigueur, consistant dans la séparation de l'âme. Et ce que nous appelons *générations* sont des développements et des accroissements, comme ce que nous appelons *morts* sont des enveloppements et diminutions.

74. Les philosophes ont été fort embarrassés sur l'origine des formes, entéléchies ou âmes; mais aujourd'hui, lorsqu'on s'est aperçu, par des recherches exactes faites sur les plantes, les insectes et les animaux, que les corps organiques de la nature ne sont jamais produits d'un chaos ou d'une putréfaction, mais toujours par des semences dans lesquelles il y avait sans doute quelque *préformation*, on a jugé que non-seulement le corps organique y était déjà avant la conception, mais encore une âme dans ce corps, et, en un mot, l'animal même, et que par le moyen de la conception cet animal a été seulement disposé à une grande transformation pour devenir un animal d'une autre espèce. On voit même quelque chose d'approchant hors de la génération, comme lorsque les vers deviennent mouches et que les chenilles deviennent papillons.

75. Les animaux, dont quelques-uns sont élevés au degré des plus grands animaux par le moyen de la conception, peuvent être appelés *spermatiques*; mais ceux d'entre eux qui demeurent dans leur espèce, c'est-à-dire la plupart, naissent, se multiplient et sont détruits comme les grands animaux, et il n'y a qu'un petit nombre d'élus qui passe à un plus grand théâtre.

76. Mais ce n'était que la moitié de la vérité : j'ai donc jugé que si l'animal ne commence jamais naturellement, il ne finit pas naturellement non plus; et que non-seulement il n'y aura point de génération, mais encore point de destruction entière ni mort, prise à la rigueur. Et ces raisonnements faits *à posteriori* et tirés des expériences s'accordent parfaitement avec mes principes déduits *à priori* comme ci-dessus.

77. Ainsi on peut dire que non-seulement l'âme, miroir d'un univers indestructible, est indestructible, mais encore l'animal même, quoique sa machine périsse souvent en partie et quitte ou prenne des dépouilles organiques.

78. Ces principes m'ont donné moyen d'expliquer naturellement l'union ou bien la conformité de l'âme et du corps organique.

L'âme suit ses propres lois, et le corps aussi les siennes, et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des représentations d'un même univers.

79. Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux.

80. Descartes a reconnu que les âmes ne peuvent point donner de la force aux corps, parce qu'il y a toujours la même quantité de force dans la matière. Cependant il a cru que l'âme pouvait changer la direction des corps. Mais c'est parce qu'on n'a point su de son temps la loi de la nature qui porte encore la conservation de la même direction totale dans la matière. S'il l'avait remarquée, il serait tombé dans mon système de l'harmonie préétablie.

81. Ce système fait que les corps agissent comme si, par impossible, il n'y avait point d'âmes, et que les âmes agissent comme s'il n'y avait point de corps, et que tous deux agissent comme si l'un influait sur l'autre.

82. Quant aux *esprits* ou âmes raisonnables, quoique je trouve qu'il y a dans le fond la même chose dans tous les vivants et animaux, comme nous venons de dire, savoir, que l'animal et l'âme ne commencent qu'avec le monde et ne finissent pas non plus que le monde, — il y a pourtant cela de particulier dans les animaux raisonnables, que leurs petits animaux spermatiques, tant qu'ils ne sont que cela, ont seulement des âmes ordinaires ou sensitives; mais dès que ceux qui sont élus, pour ainsi dire, parviennent par une actuelle conception à la nature humaine, leurs âmes sensitives sont élevées au degré de la raison et à la prérogative des esprits.

83. Entre autres différences qu'il y a entre les âmes ordinaires et les esprits, dont j'ai déjà marqué une partie, il y a encore celle-ci, que les âmes en général sont des miroirs vivants ou images de l'univers des créatures, mais que les esprits sont encore images de la Divinité même, ou de l'auteur même de la nature, capables de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par

des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département.

84. C'est ce qui fait que les esprits sont capables d'entrer dans une manière de société avec Dieu, et qu'il est à leur égard non-seulement ce qu'un inventeur est à sa machine (comme Dieu l'est par rapport aux autres créatures), mais encore ce qu'un prince est à ses sujets et même un père à ses enfants.

85. D'où il est aisé de conclure que l'assemblage de tous les esprits doit composer la cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait État qui soit possible sous le plus parfait des monarques.

86. Cette cité de Dieu, cette monarchie véritablement universelle est un monde moral dans le monde naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu; et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en aurait point, si sa grandeur et sa bonté n'étaient pas connues et admirées par les esprits; c'est aussi par rapport à cette cité divine qu'il a proprement de la bonté, au lieu que sa sagesse et sa puissance se montrent partout.

87. Comme nous avons établi ci-dessus une harmonie parfaite entre deux règnes naturels, l'un des causes efficientes, l'autre des finales, nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grâce, c'est-à-dire, entre Dieu considéré comme architecte de la machine de l'univers, et Dieu considéré comme monarque de la cité divine des esprits.

88. Cette harmonie fait que les choses conduisent à la grâce par les voies mêmes de la nature, et que ce globe, par exemple, doit être détruit et réparé par les voies naturelles dans les moments que le demande le gouvernement des esprits pour le châtiment des uns et la récompense des autres.

89. On peut dire encore que Dieu comme architecte contente en tout Dieu comme législateur, et qu'ainsi les péchés doivent porter leur peine avec eux par l'ordre de la nature, et en vertu même de la structure mécanique des choses, et que de même les belles actions s'attireront leurs récompenses par des voies machinales par rapport aux corps, quoique cela ne puisse et ne doive pas arriver toujours sur-le-champ.

90. Enfin, sous ce gouvernement parfait, il n'y aurait point de

bonne action sans récompense, point de mauvaise sans châtiment, et tout doit réussir au bien des bons, c'est-à-dire de ceux qui ne sont point des mécontents dans ce grand État, qui se fient à la Providence après avoir fait leur devoir, et qui aiment et imitent comme il faut l'auteur de tout bien, se plaisant dans la considération de ses perfections suivant la nature du pur amour véritable, qui fait prendre plaisir à la félicité de ce qu'on aime. C'est ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paraît conforme à la volonté divine présomptive ou antécédente, et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrète, conséquente et décisive, en reconnaissant que si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est, non-seulement pour le tout en général, mais encore pour nous-mêmes en particulier, si nous sommes attachés comme il faut à l'auteur du tout, non-seulement comme à l'architecte et à la cause efficiente de notre être, mais encore comme à notre maître et à la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté, et peut seul faire notre bonheur.

II.

PRINCIPES

DE LA NATURE ET DE LA GRACE

FONDÉS EN RAISON.

---

1. La *substance* est un être capable d'action. Elle est simple ou composée. La *substance simple* est celle qui n'a point de parties. La *composée* est l'assemblage des substances simples ou des *monades*. *Monas* est un mot grec qui signifie l'unité ou ce qui est un.

Les composés ou les corps sont des multitudes; et les substances simples, les vies, les âmes, les esprits, sont des unités. Et il faut bien qu'il y ait des substances simples partout, parce que sans les simples il n'y aurait point de composés; et par conséquent toute la nature est pleine de vie.

2. Les *monades*, n'ayant point de parties, ne sauraient être formées ni défaites. Elles ne peuvent commencer ni finir naturellement, et durent, par conséquent, autant que l'univers qui sera changé, mais qui ne sera point détruit. Elles ne sauraient avoir des figures, autrement elles auraient des parties. Et, par conséquent, une monade en elle-même et dans le moment ne saurait être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ses *perceptions*, c'est-à-dire les représentations du composé ou de ce qui est dehors dans le simple, et ses *appétitions*, c'est-à-dire ses tendances d'une perception à l'autre, qui sont les principes du changement. Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple, et elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au dehors.

C'est comme dans un centre ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent.

3. Tout est plein dans la nature. Il y a des substances simples séparées effectivemeut les unes des autres par des actions propres qui changent continuellement leurs rapports; et chaque substance simple ou monade qui fait le centre d'une substance composée, comme, par exemple, d'un animal, et le principe de son *unicité*, est environnée d'une masse composée par une infinité d'autres monades qui constituent le corps propre de cette *monade centrale*, suivant les affections duquel elle représente, comme dans une manière de centre, les choses qui sont hors d'elle. Et ce corps est *organique* quand il forme une manière d'automate ou de machine de la nature, qui est machine non-seulement dans le tout, mais encore dans les plus petites parties qui se peuvent faire remarquer. Et comme à cause de la plénitude du monde tout est lié, et chaque corps agit sur chaque autre corps, plus ou moins, selon la distance, et en est affecté par réaction, il s'ensuit que chaque monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne, représentatif de l'univers suivant son point de vue, et aussi réglé que l'univers même. Et les perceptions dans la monade naissent les unes des autres par les lois des appétits ou des *causes finales du bien* et du *mal*, qui consistent dans les perceptions remarquables, réglées ou déréglées, comme les changements des corps et les phénomènes au dehors naissent les uns des autres par les lois des causes efficientes, c'est-à-dire des mouvements. Ainsi il y a une *harmonie* parfaite entre les perceptions de la monade et les mouvements des corps, préétablis d'abord entre le système des causes efficientes et celui des causes finales. Et c'est en cela que consiste l'*accord* et l'union physique de l'âme et du *corps*, sans que l'un puisse changer les lois de l'autre.

4. Chaque monade, avec un corps particulier, fait une substance vivante. Ainsi il n'y a pas seulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes, mais même il y a une infinité de degrés dans les monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres. Mais quand la monade a des organes si ajustés, que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et, par conséquent, dans les perceptions qui les représentent,

comme, par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux les rayons de la lumière sont concentrés et agissent avec plus de force, cela peut aller jusqu'au *sentiment*, c'est-à-dire jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain écho demeure longtemps pour se faire entendre dans l'occasion; et un tel vivant est appelé *animal*, comme sa monade est appelée une *âme*. Et quand cette âme est élevée jusqu'à la *raison*, elle est quelque chose de plus sublime, et on la compte parmi les *esprits*, comme il sera expliqué tantôt.

Il est vrai que les animaux sont quelquefois dans l'état de simples vivants, et leurs âmes dans l'état de simples monades, savoir, quand leurs perceptions ne sont pas assez distinguées pour qu'on s'en puisse souvenir, comme il arrive dans un profond sommeil sans songes, ou dans un évanouissement; mais les perceptions devenues entièrement confuses se doivent redévelopper dans les animaux par les raisons que je dirai tantôt. Ainsi il est bon de faire distinction entre la *perception*, qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et l'aperception, qui est la *conscience* ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme. Et c'est faute de cette distinction que les cartésiens ont manqué, en comptant pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas, comme le peuple compte pour rien les corps insensibles. C'est aussi ce qui a fait croire aux mêmes cartésiens que les seuls esprits sont des monades, qu'il n'y a point d'âmes des bêtes, et encore moins d'autres *principes de vie*. Et comme ils ont trop choqué l'opinion commune des hommes en refusant le sentiment aux bêtes, ils se sont trop accommodés au contraire aux préjugés du vulgaire, en confondant un long étourdissement qui vient d'une grande confusion des perceptions, avec une mort à la rigueur, où toute la perception cesserait; ce qui a confirmé l'opinion mal fondée de la destruction de quelques âmes, et le mauvais sentiment de quelques esprits-forts prétendus qui ont combattu l'immortalité de la nôtre.

5. Il y a une liaison dans les perceptions des animaux qui a quelque ressemblance avec la raison; mais elle n'est fondée que dans la mémoire des faits et nullement dans la connaissance des causes. C'est ainsi qu'un chien fuit le bâton dont il a été frappé,

parce que la mémoire lui représente la douleur que ce bâton lui a causée. Et les hommes, en tant qu'ils sont empiriques, c'est-à-dire dans les trois quarts de leurs actions, n'agissent que comme des bêtes; par exemple, on s'attend qu'il fera jour demain, parce qu'on l'a toujours expérimenté ainsi. Il n'y a qu'un astronome qui le prévoie par raison; et même cette prédiction manquera enfin, quand la cause du jour, qui n'est point éternelle, cessera. Mais le raisonnement véritable dépend des vérités nécessaires ou éternelles; comme sont celles de la logique, des nombres, de la géométrie, qui font la connexion indubitable des idées et les conséquences immanquables. Les animaux où ces connaissances ne se remarquent point sont appelés *bêtes;* mais ceux qui connaissent ces vérités nécessaires sont proprement ceux qu'on appelle *animaux raisonnables*, et leurs âmes sont appelées *esprits*. Ces âmes sont capables de faire des actes réflexifs et de considérer ce qu'on appelle *moi*, *substance*, *monade*, *âme*, *esprit;* en un mot, les choses et les vérités immatérielles. Et c'est ce qui nous rend susceptibles des sciences ou des connaissances démonstratives.

6. Les recherches des modernes nous ont appris, et la raison l'approuve, que les vivants dont les organes nous sont connus, c'est-à-dire les plantes et les animaux, ne viennent point d'une putréfaction ou d'un chaos, comme les anciens l'ont cru, mais de semences *préformées*, et par conséquent de la transformation des vivants préexistants. Il y a de petits animaux dans les semences des grands, qui, par le moyen de la conception, prennent un revêtement nouveau qu'ils s'approprient et qui leur donne un moyen de se nourrir et de s'agrandir, pour passer sur un plus grand théâtre et faire la propagation du grand animal. Il est vrai que les âmes des animaux spermatiques humains ne sont point raisonnables, et ne le deviennent que lorsque la conception détermine ces animaux à la nature humaine. Et comme les animaux généralement ne naissent point entièrement dans la conception ou génération, ils ne périssent pas entièrement non plus dans ce que nous appelons mort; car il est raisonnable que ce qui ne commence pas naturellement ne finisse pas non plus dans l'ordre de la nature. Ainsi, quittant leur masque ou leur guenille, ils retournent seulement à un théâtre plus subtil, où ils peuvent pourtant être aussi sensibles et aussi bien réglés que dans le plus grand. Et ce qu'on vient de

dire des grands animaux a encore lieu dans la génération et la mort des animaux spermatiques plus petits, à proportion desquels ils peuvent passer pour grands; car tout va à l'infini dans la nature.

Ainsi, non-seulement les âmes, mais encore les animaux sont ingénérables et impérissables : ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés; les âmes ne quittent jamais tout leur corps et ne passent point d'un corps dans un autre corps qui leur soit entièrement nouveau.

Il n'y a donc point de *métempsycose*, mais il y a *métamorphose;* les animaux changent, prennent et quittent seulement des parties; ce qui arrive peu à peu et par petites parcelles insensibles, mais continuellement dans la nutrition; et tout d'un coup, notablement, mais rarement, dans la conception ou dans la mort, qui font acquérir ou perdre tout à la fois.

7. Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples physiciens; maintenant il faut s'élever à la métaphysique, en nous servant du grand principe peu employé communément, qui porte que *rien ne se fait sans raison suffisante*, c'est-à-dire que rien n'arrive sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire sera *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien.* Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison *pourquoi elles doivent exister ainsi* et non autrement.

8. Or cette raison suffisante de l'existence de l'univers ne se saurait trouver dans la suite des choses contingentes, c'est-à-dire des corps et de leurs représentations dans les âmes; parce que la matière étant indifférente en elle-même au mouvement et au repos, et à un mouvement tel ou autre, on n'y saurait trouver la raison du mouvement, et encore moins d'un tel mouvement. Et quoique le présent mouvement, qui est dans la matière, vienne du précédent, et celui-ci encore d'un précédent, on n'en est pas plus avancé quand on irait aussi loin que l'on voudrait, car il reste toujours la même question. Ainsi il faut que la raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit hors de cette suite des choses contingentes, et se trouve dans une substance qui en soit la cause ou qui soit un être nécessaire portant la raison de son exis-

tence avec soi ; autrement on n'aurait pas encore une raison suffisante où l'on pût finir. Et cette dernière raison des choses est appelée *Dieu*.

9. Cette substance simple primitive doit renfermer éminemment les perfections contenues dans les substances dérivatives qui en sont les effets; ainsi elle aura la *puissance*, la *connaissance* et la *volonté* parfaites, c'est-à-dire, elle aura une toute-puissance, une omniscience et une bonté souveraines. Et comme la *justice*, prise généralement, n'est autre chose que la bonté conforme à la sagesse, il faut bien qu'il y ait aussi une justice souveraine en Dieu. La raison qui a fait exister les choses par lui les fait encore dépendre de lui en existant et en opérant : et elles reçoivent continuellement de lui ce qui les fait avoir quelque perfection ; mais ce qui leur reste d'imperfection vient de la limitation essentielle et originale de la créature.

10. Il s'ensuit, de la perfection suprême de Dieu, qu'en produisant l'univers il a choisi le meilleur plan possible, où il y ait la plus grande variété avec le plus grand ordre ; le terrain, le lieu, le temps les mieux ménagés ; le plus d'effet produit par les voies les plus simples ; le plus de puissance, le plus de connaissance, le plus de bonheur et de bonté dans les créatures que l'univers en pouvait admettre. Car tous les possibles prétendent à l'existence dans l'entendement de Dieu, à proportion de leurs perfections ; le résultat de toutes ces prétentions doit être le monde actuel le plus parfait qui soit possible. Et sans cela il ne serait pas possible de rendre raison pourquoi les choses sont allées plutôt ainsi qu'autrement.

11. La sagesse suprême de Dieu lui a fait choisir surtout les lois du mouvement les mieux ajustées et les plus convenables aux raisons abstraites ou métaphysiques. Il s'y conserve la même quantité de la force totale et absolue ou de l'action ; la même quantité de la force respective ou de la réaction ; la même quantité enfin de la force directive. De plus, l'action est toujours égale à la réaction, et l'effet entier est toujours équivalent à sa cause pleine. Et il est surprenant de ce que, par la seule considération des *causes efficientes* ou de la matière, on ne saurait rendre raison de ces lois du mouvement découvertes de notre temps, et dont une partie a été découverte par moi-même. Car j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux *causes finales* et que ces lois ne dépendent point du *principe de la nécessité*, comme les vérités logiques, arithmétiques et géométri-

ques; mais du *principe de la convenance*, c'est-à-dire du choix de la sagesse. Et c'est une des plus efficaces et des plus sensibles preuves de l'existence de Dieu pour ceux qui peuvent approfondir ces choses.

12. Il suit encore de la perfection de l'auteur suprême que non-seulement l'ordre de l'univers entier est le plus parfait qui se puisse, mais aussi que chaque miroir vivant représentant l'univers suivant son point de vue, c'est-à-dire que chaque monade, chaque *centre substantiel* doit avoir ses perceptions et ses appétits les mieux réglés qu'il est compatible avec tout le reste. D'où il s'ensuit encore que les âmes, c'est-à-dire les monades les plus dominantes, ou plutôt les animaux, ne peuvent manquer de se réveiller de l'état d'assoupissement où la mort ou quelque autre accident les peut mettre.

13. Car tout est réglé dans les choses, une fois pour toutes, avec autant d'ordre et de correspondance qu'il est possible, la suprême sagesse et bonté ne pouvant agir qu'avec une parfaite harmonie. Le présent est gros de l'avenir; le futur se pourrait lire dans le passé; l'éloigné est exprimé dans le prochain. On pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvait déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps. Mais comme chaque perception distincte de l'âme comprend une infinité de perceptions confuses qui enveloppent tout l'univers, l'âme même ne connaît les choses dont elle a perception qu'autant qu'elle en a des perceptions distinctes et relevées, et elle a de la perfection à mesure de ses perceptions distinctes.

Chaque âme connaît l'infini, connaît tout, mais confusément. Comme en me promenant sur le rivage de la mer, et entendant le grand bruit qu'elle fait, j'entends les bruits particuliers de chaque vague dont le bruit total est composé, mais sans les discerner, nos perceptions confuses sont le résultat des impressions que tout l'univers fait sur nous. Il en est de même de chaque monade. Dieu seul a une connaissance distincte de tout, car il en est la source. On a fort bien dit qu'il est comme centre partout, mais que sa circonférence n'est nulle part, tout lui étant présent immédiatement, sans aucun éloignement de ce centre.

14. Pour ce qui est de l'âme raisonnable ou de l'esprit, il y a quelque chose de plus que dans les monades, ou même dans les simples âmes. Il n'est pas seulement un miroir de l'univers des

créatures, mais encore une image de la Divinité. L'esprit n'a pas seulement une perception des ouvrages de Dieu, mais il est même capable de produire quelque chose qui leur ressemble, quoiqu'en petit. Car, pour ne rien dire des merveilles des songes, où nous inventons sans peine, et sans en avoir même la volonté, des choses auxquelles il faudrait penser longtemps pour les trouver quand on veille, notre âme est architectonique encore dans les actions volontaires, et, découvrant les sciences suivant lesquelles Dieu a réglé les choses (*pondere, mensura, numero*), elle imite dans son département, et dans son petit monde où il lui est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand.

15. C'est pourquoi tous les esprits, soit des hommes, soit des génies, entrant, en vertu de la raison et des vérités éternelles, dans une espèce de société avec Dieu, sont des membres de la cité de Dieu, c'est-à-dire du plus parfait Etat, formé et gouverné par le plus grand et le meilleur des monarques; où il n'y a point de crime sans châtiment, point de bonnes actions sans récompense proportionnée, et enfin autant de vertu et de bonheur qu'il est possible; et cela, non pas par un dérangement de la nature, comme si ce que Dieu prépare aux âmes troublait les lois des corps, mais par l'ordre même des choses naturelles, en vertu de l'harmonie préétablie de tout temps entre les règnes de la nature et de la grâce, entre Dieu comme architecte, et Dieu comme monarque; en sorte que la nature mène à la grâce, et que la grâce perfectionne la nature en s'en servant.

16. Ainsi, quoique la raison ne nous puisse point apprendre le détail du grand avenir réservé à la révélation, nous pouvons être assurés, par cette même raison, que les choses sont faites d'une manière qui passe nos souhaits. Dieu étant aussi la plus parfaite et la plus heureuse, et par conséquent la plus aimable des substances, et l'amour pur véritable consistant dans l'état qui fait goûter du plaisir dans les perfections et dans la félicité de ce qu'on aime, cet amour doit nous donner le plus grand plaisir dont on puisse être capable, quand Dieu en est l'objet.

17. Et il est aisé de l'aimer comme il faut, si nous le connaissons comme je viens de dire. Car, quoique Dieu ne soit point sensible à nos sens externes, il ne laisse pas d'être très-aimable et de donner un très-grand plaisir. Nous voyons combien les honneurs

font plaisir aux hommes, quoiqu'ils ne consistent point dans les qualités des sens extérieurs.

Les martyrs et les fanatiques, quoique l'affection de ces derniers soit mal réglée, montrent ce que peut le plaisir de l'esprit, et, qui plus est, les plaisirs mêmes des sens se réduisent à des plaisirs intellectuels confusément connus.

La musique nous charme, quoique sa beauté ne consiste que dans les convenances des nombres et dans le compte, dont nous ne nous apercevons pas, et que l'âme ne laisse pas de faire des battements ou vibrations des corps sonnants, qui se rencontrent par certains intervalles. Les plaisirs que la vue trouve dans les proportions sont de la même nature; et ceux que causent les autres sens reviendront à quelque chose de semblable, quoique nous ne puissions pas l'expliquer si distinctement.

18. On peut même dire que dès à présent l'amour de Dieu nous fait jouir d'un avant-goût de la félicité future. Et quoiqu'il soit désintéressé, il fait par lui-même notre plus grand bien et intérêt, quand même on ne l'y chercherait pas, et quand on ne considérerait que le plaisir qu'il donne, sans avoir égard à l'utilité qu'il produit; car il nous donne une parfaite confiance dans la bonté de notre auteur et maître, laquelle produit une véritable tranquillité de l'esprit, non pas comme chez les stoïciens, résolus à une patience par force, mais par un contentement présent, qui nous assure même un bonheur futur. Et, outre le plaisir présent, rien ne saurait être plus utile pour l'avenir; car l'amour de Dieu remplit encore nos espérances et nous mène dans le chemin du suprême bonheur, parce qu'en vertu du parfait ordre établi dans l'univers, tout est fait le mieux qu'il est possible, tant pour le bien général que pour le plus grand bien particulier de ceux qui en sont persuadés et qui sont contents du divin gouvernement; ce qui ne saurait manquer dans ceux qui savent aimer la source de tout bien. Il est vrai que la suprême félicité, de quelque *vision béatifique* ou connaissance de Dieu qu'elle soit accompagnée, ne saurait jamais être pleine, parce que Dieu étant infini, il ne saurait être connu entièrement.

Ainsi notre bonheur ne consistera jamais et ne doit point consister dans une pleine jouissance où il n'y aurait plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide, mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections.

III.

RECUEIL DE LETTRES

ENTRE LEIBNIZ ET CLARKE

SUR DIEU, L'AME, L'ESPACE, LA DURÉE, etc.

PREMIER ÉCRIT DE M. LEIBNIZ.

Extrait d'une lettre de M. Leibniz à S. A. R. madame la princesse de Galles, écrite au mois de novembre 1715.

1. Il semble que la religion naturelle même s'affaiblit extrêmement (en Angleterre). Plusieurs font les âmes corporelles, d'autres font Dieu lui-même corporel.

2. M. Locke et ses sectateurs doutent au moins si les âmes ne sont point matérielles et naturellement périssables.

3. M. Newton dit que l'espace est l'organe dont Dieu se sert pour sentir les choses. Mais s'il a besoin de quelque moyen pour les sentir, elles ne dépendent donc pas entièrement de lui, et ne sont point sa production.

4. M. Newton et ses sectateurs ont encore une fort plaisante opinion de l'ouvrage de Dieu. Selon eux, Dieu a besoin de remonter de temps en temps sa montre, autrement elle cesserait d'agir. Il n'a pas eu assez de vue pour en faire un mouvement perpétuel. Cette machine de Dieu est même si imparfaite, selon eux, qu'il est obligé de la décrasser de temps en temps par un concours extraordinaire, et même de la raccommoder, comme un horloger son ouvrage, qui sera d'autant plus mauvais maître qu'il sera plus souvent obligé d'y retoucher et d'y corriger. Selon mon sentiment, la même force et vigueur y subsiste toujours, et passe seulement de matière en matière, suivant les lois de la nature et le bel ordre préétabli. Et

je tiens, quand Dieu fait des miracles, que ce n'est pas pour soutenir les besoins de la nature, mais pour ceux de la grâce. En juger autrement, ce serait avoir une idée fort basse de la sagesse et de la puissance de Dieu.

PREMIÈRE RÉPLIQUE DE M. CLARKE.

1. Il est vrai, et c'est une chose déplorable, qu'il y a en Angleterre aussi bien qu'en d'autres pays des personnes qui nient même la religion naturelle ou qui la corrompent extrêmement; mais, après le déréglement des mœurs, on doit attribuer cela principalement à la fausse philosophie des matérialistes, qui est directement combattue par les principes mathématiques de la philosophie. Il est vrai aussi qu'il y a des personnes qui font l'âme matérielle, et Dieu lui-même corporel; mais ces gens-là se déclarent ouvertement contre les principes mathématiques de la philosophie, qui sont les seuls principes qui prouvent que la matière est la plus petite et la moins considérable partie de l'univers.

2. Il y a quelques endroits dans les écrits de M. Locke qui pourraient faire soupçonner avec raison qu'il doutait de l'immatérialité de l'âme; mais il n'a été suivi en cela que par quelques matérialistes, ennemis des principes mathématiques de la philosophie, et qui n'approuvent presque rien dans les ouvrages de M. Locke que ses erreurs.

3. M. le chevalier Newton ne dit pas que l'espace est l'organe dont Dieu se sert pour apercevoir les choses; il ne dit pas non plus que Dieu ait besoin d'aucun moyen pour les apercevoir. Au contraire, il dit que Dieu, étant présent partout, aperçoit les choses par sa présence immédiate dans tout l'espace où elles sont, sans l'intervention ou le secours d'aucun organe ou d'aucun moyen. Pour rendre cela plus intelligible, il l'éclaircit par une comparaison. Il dit que comme l'âme, étant immédiatement présente aux images qui se forment dans le cerveau par le moyen des organes des sens, voit ces images comme si elles étaient les choses mêmes qu'elles représentent; de même Dieu voit tout par sa présence immédiate, étant actuellement présent aux choses mêmes, à toutes les choses qui sont dans l'univers, comme l'âme est présente à toutes les

images qui se forment dans le cerveau. M. Newton considère le cerveau et les organes des sens comme le moyen par lequel ces images sont formées, et non comme le moyen par lequel l'âme voit ou aperçoit ces images lorsqu'elles sont ainsi formées. Et dans l'univers, il ne considère pas les choses comme si elles étaient des images formées par un certain moyen ou par des organes, mais comme des choses réelles que Dieu lui-même a formées, et qu'il voit dans tous les lieux où elles sont, sans l'intervention d'aucun moyen. C'est tout ce que M. Newton a voulu dire par la comparaison dont il s'est servi, lorsqu'il suppose que l'espace infini est, pour ainsi dire, le *sensorium* de l'Être qui est présent partout.

4. Si parmi les hommes un ouvrier passe avec raison pour être d'autant plus habile que la machine qu'il a faite continue plus longtemps d'avoir un mouvement réglé sans qu'elle ait besoin d'être retouchée, c'est parce que l'habileté de tous les ouvriers humains ne consiste qu'à composer et à joindre certaines pièces qui ont un mouvement, dont les principes sont tout à fait indépendants de l'ouvrier; comme les poids et les ressorts, etc., dont les forces ne sont pas produites par l'ouvrier, qui ne fait que les ajuster et les joindre ensemble. Mais il en est tout autrement à l'égard de Dieu, qui non-seulement compose et arrange les choses, mais encore est l'auteur de leurs puissances primitives, ou de leurs forces mouvantes, et les conserve perpétuellement. Et par conséquent, dire qu'il ne se fait rien sans sa providence et son inspection, ce n'est pas avilir son ouvrage, mais plutôt en faire connaître la grandeur et l'excellence. L'idée de ceux qui soutiennent que le monde est une grande machine qui se meut sans que Dieu y intervienne, comme une horloge continue de se mouvoir sans le secours de l'horloger; cette idée, dis-je, introduit le matérialisme et la fatalité, et, sous prétexte de faire Dieu une *intelligentia supramundana*, elle tend effectivement à bannir du monde la providence et le gouvernement de Dieu. J'ajoute que par la même raison qu'un philosophe peut s'imaginer que tout se passe dans le monde, depuis qu'il a été créé, sans que la Providence y ait aucune part, il ne sera pas difficile à un pyrrhonien de pousser les raisonnements plus loin, et de supposer que les choses sont allées de toute éternité comme elles vont présentement, sans qu'il soit nécessaire d'admettre une création ou un autre auteur du monde que ce que

ces sortes de raisonneurs appellent la nature très-sage et éternelle. Si un roi avait un royaume où tout se passerait sans qu'il y intervînt, et sans qu'il ordonnât de quelle manière les choses se feraient, ce ne serait qu'un royaume de nom par rapport à lui, et il ne mériterait pas d'avoir le titre de roi ou de gouverneur. Et comme on pourrait soupçonner avec raison que ceux qui prétendent que dans un royaume les choses peuvent aller parfaitement bien sans que le roi s'en mêle, comme on pourrait, dis-je, soupçonner qu'ils ne seraient pas fâchés de se passer du roi, de même on peut dire que ceux qui soutiennent que l'univers n'a pas besoin que Dieu le dirige et le gouverne continuellement avancent une doctrine qui tend à le bannir du monde.

SECOND ÉCRIT DE M. LEIBNIZ,

Ou Réplique au premier écrit de M. Clarke.

1. On a raison de dire dans l'écrit donné à madame la princesse de Galles, et que son altesse royale m'a fait la grâce de m'envoyer, qu'après les passions vicieuses, les principes des matérialistes contribuent beaucoup à entretenir l'impiété. Mais je ne crois pas qu'on ait sujet d'ajouter que les principes mathématiques de la philosophie soient opposés à ceux des matérialistes. Au contraire, ils sont les mêmes; excepté que les matérialistes, à l'exemple de Démocrite, d'Épicure et de Hobbes, se bornent aux seuls principes mathématiques et n'admettent que des corps; et que les mathématiciens chrétiens admettent encore des substances immatérielles. Ainsi ce ne sont pas les principes mathématiques, selon le sens ordinaire de ce terme, mais les principes métaphysiques qu'il faut opposer à ceux des matérialistes. Pythagore, Platon, et en partie Aristote, en ont eu quelque connaissance ; mais je prétends les avoir établis démonstrativement, quoiqu'exposés populairement, dans ma *Théodicée*. Le grand fondement des mathématiques est le principe de la contradiction ou de l'identité, c'est-à-dire qu'une énonciation ne saurait être vraie et fausse en même temps, et qu'ainsi A est A, et ne saurait être non A. Et ce seul principe suffit pour démontrer toute l'arithmétique et toute la géométrie, c'est-à-dire tous les principes mathématiques. Mais, pour passer de la ma-

thématique à la physique, il faut encore un autre principe, comme j'ai remarqué dans ma *Théodicée;* c'est le principe de la raison suffisante; c'est que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement. C'est pourquoi Archimède, en voulant passer de la mathématique à la physique dans son livre de l'Équilibre, a été obligé d'employer un cas particulier du grand principe de la raison suffisante. Il prend pour accordé que s'il y a une balance où tout soit de même de part et d'autre, et si l'on suspend aussi des poids égaux de part et d'autre aux deux extrémités de cette balance, le tout demeurera en repos. C'est parce qu'il n'y a aucune raison pourquoi un côté descende plutôt que l'autre. Or, par ce principe seul, savoir qu'il faut qu'il y ait une raison suffisante pourquoi les choses sont plutôt ainsi qu'autrement, se démontre la divinité, et tout le reste de la métaphysique ou de la théologie naturelle; et même en quelque façon les principes physiques indépendants de la mathématique, c'est-à-dire les principes dynamiques ou de la force.

2. On passe à dire que selon les principes mathématiques, c'est-à-dire selon la philosophie de M. Newton (car les principes mathématiques n'y décident rien), la matière est la partie la moins considérable de l'univers. C'est qu'il admet, outre la matière, un espace vide; et que, selon lui, la matière n'occupe qu'une très-petite partie de l'espace. Mais Démocrite et Épicure ont soutenu la même chose, excepté qu'ils différaient en cela de M. Newton du plus au moins, et que peut-être, selon eux, il y avait plus de matière dans le monde que selon M. Newton. En quoi je crois qu'ils étaient préférables; car plus il y a de la matière, plus y a-t-il de l'occasion à Dieu d'exercer sa sagesse et sa puissance; et c'est pour cela, entre autres raisons, que je tiens qu'il n'y a point de vide du tout.

3. Il se trouve expressément dans l'appendice de l'Optique de M. Newton que l'espace est le *sensorium* de Dieu. Or le mot *sensorium* a toujours signifié l'organe de la sensation. Permis à lui et à ses emis de s'expliquer maintenant tout autrement; je ne m'y oppose pas.

4. On suppose que la présence de l'âme suffit pour qu'elle s'aperçoive de ce qui se passe dans le cerveau; mais c'est justement ce que le père Malebranche et toute l'école cartésienne nie et a

raison de nier. Il faut tout autre chose que la seule présence pour qu'une chose représente ce qui se passe dans l'autre. Il faut pour cela quelque communication explicable, quelque manière d'influence. L'espace, selon M. Newton, est intimement présent au corps qu'il contient, et qui est commensuré avec lui; s'ensuit-il pour cela que l'espace s'aperçoive de ce qui se passe dans le corps, et qu'il s'en souvienne après que le corps en sera sorti? Outre que l'âme étant indivisible, sa présence immédiate qu'on pourrait s'imaginer dans le corps, ne serait que dans un point. Comment donc s'apercevrait-elle de ce qui se fait hors de ce point? Je prétends d'être le premier qui ait montré comment l'âme s'aperçoit de ce qui se passe dans le corps.

5. La raison pourquoi Dieu s'aperçoit de tout n'est pas sa simple présence, mais encore son opération; c'est parce qu'il conserve les choses par une action qui produit continuellement ce qu'il y a de bonté et de perfection en elles. Mais les âmes n'ayant point d'influence immédiate sur les corps, ni les corps sur les âmes, leur correspondance mutuelle ne saurait être expliquée par la présence.

6. La véritable raison qui fait louer principalement une machine est plutôt prise de l'effet de la machine que de sa cause. On ne s'informe pas tant de la puissance du machiniste que de son artifice. Ainsi la raison qu'on allègue pour louer la machine de Dieu, de ce qu'il l'a faite tout entière sans avoir emprunté de la matière de dehors, n'est point suffisante. C'est un petit détour où l'on a été forcé de recourir. Et la raison qui rend Dieu préférable à un autre machiniste n'est pas seulement parce qu'il fait le tout, au lieu que l'artisan a besoin de chercher sa matière : cette préférence viendrait seulement de la puissance; mais il y a une autre raison de l'excellence de Dieu, qui vient encore de la sagesse. C'est que sa machine dure aussi longtemps et va plus juste que celle de quelque autre machiniste que ce soit. Celui qui achète la montre ne se soucie point si l'ouvrier l'a faite tout entière, ou s'il en a fait faire les pièces par d'autres ouvriers et les a seulement ajustées, pourvu qu'elle aille comme il faut. Et si l'ouvrier avait reçu de Dieu le don de créer jusqu'à la matière des roues, on n'en serait point content s'il n'avait reçu aussi le don de les bien ajuster. Et de même celui qui voudra être content de l'ouvrage de Dieu ne le sera point par la seule raison qu'on nous allègue.

7. Ainsi il faut que l'artifice de Dieu ne soit point inférieur à celui d'un ouvrier; il faut même qu'il aille infiniment au delà. La simple production de tout marquerait bien la puissance de Dieu; mais elle ne marquerait point assez sa sagesse. Ceux qui soutiendront le contraire tomberont justement dans le défaut des matérialistes et de Spinosa, dont ils protestent de s'éloigner. Ils reconnaîtraient de la puissance, mais non pas assez de sagesse dans le principe des choses.

8. Je ne dis point que le monde corporel soit une machine ou une montre qui va sans l'interposition de Dieu, et je prêche assez que les créatures ont besoin de son influence continuelle; mais je soutiens que c'est une montre qui va sans avoir besoin de sa correction, autrement il faudrait dire que Dieu se ravise. Dieu a tout prévu, il a remédié à tout par avance. Il y a dans ses ouvrages une harmonie, une beauté déjà préétablies.

9. Ce sentiment n'exclut point la providence ou le gouvernement de Dieu: au contraire, cela le rend parfait. Une véritable providence de Dieu demande une parfaite prévoyance: mais de plus elle demande aussi non-seulement qu'il ait tout prévu, mais aussi qu'il ait pourvu à tout par des remèdes convenables préordonnés, autrement il manquera ou de sagesse pour le prévoir, ou de puissance pour y pourvoir. Il ressemblera à un dieu socinien, qui vit du jour à la journée, comme disait M. Jurieu. Il est vrai que Dieu, selon les sociniens, manque même de prévoir les inconvénients; au lieu que, selon ces messieurs, qui l'obligent à se corriger, il y manque d'y pourvoir. Mais il me semble que c'est encore un manquement bien grand; il faudrait qu'il manquât de pouvoir ou de bonne volonté.

10. Je ne crois point qu'on me puisse reprendre avec raison d'avoir dit que Dieu est *intelligentia supramundana*. Diront-ils qu'il est *intelligentia mundana*, c'est-à-dire qu'il est l'âme du monde? J'espère que non. Cependant ils feront bien de se garder d'y donner sans y penser.

11. La comparaison d'un roi chez qui tout irait sans qu'il s'en mêlât ne vient point à propos, puisque Dieu conserve toujours les choses, et qu'elles ne sauraient subsister sans lui: ainsi son royaume n'est point nominal. C'est justement comme si l'on disait qu'un roi qui aurait si bien fait élever ses sujets, et les maintiendrait si

bien dans leur capacité et bonne volonté par le soin qu'il aurait pris de leur subsistance, qu'il n'aurait point besoin de les redresser, serait seulement un roi de nom.

12. Enfin, si Dieu est obligé de corriger les choses naturelles de temps en temps, il faut que cela se fasse ou surnaturellement ou naturellement. Si cela se fait surnaturellement, il faut recourir au miracle pour expliquer les choses naturelles; ce qui est en effet une réduction d'une hypothèse *ad absurdum*. Car avec les miracles on peut rendre raison de tout sans peine. Mais si cela se fait naturellement, Dieu ne sera point *intelligentia supramundana*; il sera compris sous la nature des choses, c'est-à-dire il sera l'âme du monde.

SECONDE RÉPLIQUE DE M. CLARKE.

1. Lorsque j'ai dit que les principes mathématiques de la philosophie sont contraires à ceux des matérialistes, j'ai voulu dire qu'au lieu que les matérialistes supposent que la structure de l'univers peut avoir été produite par les seuls principes mécaniques de la matière et du mouvement, de la nécessité et de la fatalité, les principes mathématiques de la philosophie font voir au contraire que l'état des chosee (la constitution du soleil et des planètes) n'a pu être produit que par une cause intelligente et libre. A l'égard du mot de *mathématique* ou de *métaphysique*, on peut appeler, si on le juge à propos, les principes mathématiques des principes métaphysiques, selon que les conséquences métaphysiques naissent démonstrativement des principes mathématiques. Il est vrai que rien n'existe sans une raison suffisante, et que rien n'existe d'une certaine manière plutôt que d'une autre, sans qu'il y ait aussi une raison suffisante pour cela; et par conséquent, lorsqu'il n'y a aucune cause, il ne peut y avoir aucun effet. Mais cette raison suffisante est souvent la simple volonté de Dieu. Par exemple, si l'on considère pourquoi une certaine portion ou système de matière a été créée dans un certain lieu, et une autre dans un autre certain lieu, puisque tout lieu étant absolument indifférent à toute matière, c'eût été précisément la même chose *vice versa*, supposé que les deux portions de matière (ou leurs particules) soient semblables; si, dis-je, l'on considère cela, on n'en peut alléguer d'autre raison

que la simple volonté de Dieu. Et si cette volonté ne pouvait jamais agir sans être prédéterminée par quelque cause, comme une balance ne saurait se mouvoir sans le poids qui la fait pencher, Dieu n'aurait pas la liberté de choisir; et ce serait introduire la fatalité.

2. Plusieurs anciens philosophes grecs, qui avaient emprunté leur philosophie des Phéniciens, et dont la doctrine fut corrompue par Épicure, admettaient en général la matière et le vide. Mais ils ne surent pas se servir de ces principes pour expliquer les phénomènes de la nature par le moyen des mathématiques. Quelque petite que soit la quantité de la matière, Dieu ne manque pas de sujets sur lesquels il puisse exercer sa puissance et sa sagesse; car il y a d'autres choses, outre la matière, qui sont également des sujets sur lesquels Dieu exerce sa puissance et sa sagesse. On aurait pu prouver par la même raison que les hommes ou toute autre espèce de créatures doivent être infinis en nombre, afin que Dieu ne manque pas de sujets pour exercer sa puissance et sa sagesse.

3. Le mot de *sensorium* ne signifie pas proprement l'organe, mais le lieu de la sensation. L'œil, l'oreille, etc., sont des organes; mais ce ne sont pas des *sensoria*. D'ailleurs M. le chevalier Newton ne dit pas que l'espace est un *sensorium*, mais qu'il est (par voie de comparaison), pour ainsi dire, le *sensorium*, etc.

4. On n'a jamais supposé que la présence de l'âme suffit pour la perception : on a dit seulement que cette présence est nécessaire afin que l'âme aperçoive. Si l'âme n'était pas présente aux images des choses qui sont aperçues, elle ne pourrait pas les apercevoir; mais sa présence ne suffit pas, à moins qu'elle ne soit aussi une substance vivante. Les substances inanimées, quoique présentes, n'aperçoivent rien : et une substance vivante n'est capable de perception que dans le lieu où elle est présente; soit aux choses mêmes, comme Dieu est présent à tout l'univers; soit aux images des choses, comme l'âme leur est présente dans son *sensorium*. Il est impossible qu'une chose agisse, ou que quelque sujet agisse sur elle, dans un lieu où elle n'est pas présente; comme il est impossible qu'elle soit dans un lieu où elle n'est pas. Quoique l'âme soit indivisible, il ne s'ensuit pas qu'elle n'est présente que dans un seul point. L'espace fini ou infini est absolument indivisible, même

par la pensée; car on ne peut s'imaginer que ses parties se séparent l'une de l'autre, sans s'imaginer qu'elles sortent, pour ainsi dire, hors d'elles-mêmes; et cependant l'espace n'est pas un simple point.

5. Dieu n'aperçoit pas les choses par sa simple présence, ni parce qu'il agit sur elles; mais parce qu'il est non-seulement présent partout, mais encore un être vivant et intelligent. On doit dire la même chose de l'âme dans sa petite sphère. Ce n'est point par sa simple présence, mais parce qu'elle est une substance vivante qu'elle aperçoit les images auxquelles elle est présente, et qu'elle ne saurait apercevoir sans leur être présente.

6 et 7. Il est vrai que l'excellence de l'ouvrage de Dieu ne consiste pas seulement en ce que cet ouvrage fait voir la puissance de son auteur, mais encore en ce qu'il montre sa sagesse. Mais Dieu ne fait pas paraître cette sagesse en rendant la nature capable de se mouvoir sans lui, comme un horloger fait mouvoir une horloge. Cela est impossible, puisqu'il n'y a point de forces dans la nature qui soient indépendantes de Dieu, comme les forces des poids et des ressorts sont indépendantes des hommes. La sagesse de Dieu consiste donc en ce qu'il a formé, dès le commencement, une idée parfaite et complète d'un ouvrage qui a commencé et qui subsiste toujours conformément à cette idée, par l'exercice perpétuel de la puissance et du gouvernement de son auteur.

8. Le mot de *correction* ou de *réforme* ne doit pas être entendu par rapport à Dieu, mais uniquement par rapport à nous. L'état présent du système solaire, par exemple, selon les lois du mouvement qui sont maintenant établies, tombera un jour en confusion; et ensuite il sera peut-être redressé, ou bien il recevra une nouvelle forme. Mais ce changement n'est que relatif, par rapport à notre manière de concevoir les choses. L'état présent du monde, le désordre où il tombera et le renouvellement dont ce désordre sera suivi, entrent également dans le dessein que Dieu a formé. Il en est de la formation du monde comme de celle du corps humain. La sagesse de Dieu ne consiste pas à les rendre éternels, mais à les faire durer aussi longtemps qu'il le juge à propos.

9. La sagesse et la prescience de Dieu ne consistent pas à préparer des remèdes par avance, qui guériront d'eux-mêmes les désordres de la nature. Car, à proprement parler, il n'arrive aucun

désordre dans le monde par rapport à Dieu; et par conséquent il n'y a point de remèdes, il n'y a point même de forces naturelles qui puissent agir d'elles-mêmes, comme les poids et les ressorts agissent d'eux-mêmes par rapport aux hommes. Mais la sagesse et la prescience de Dieu consistent, comme on l'a dit ci-dessus, à former dès le commencement un dessein que sa puissance met continuellement en exécution.

10. Dieu n'est point une *intelligentia mundana*, ni une *intelligentia supramundana;* mais une intelligence qui est partout, dans le monde et hors du monde. Il est en tout, partout et par-dessus tout.

11. Quand on dit que Dieu conserve les choses, si l'on veut dire par là qu'il agit actuellement sur elles, et qu'il les gouverne en conservant et en continuant leurs êtres, leurs forces, leurs arrangements et leurs mouvements, c'est précisément ce que je soutiens. Mais si l'on veut dire simplement que Dieu en conservant les choses ressemble à un roi qui créerait des sujets, lesquels seraient capables d'agir sans qu'il eût aucune part à ce qui se passerait parmi eux, si c'est là, dis-je, ce que l'on veut dire, Dieu sera un véritable créateur, mais il n'aura pas le titre de gouverneur.

12. Le raisonnement que l'on trouve ici suppose que tout ce que Dieu fait est surnaturel et miraculeux; et par conséquent il tend à exclure Dieu du gouvernement actuel du monde. Mais il est certain que le naturel et le surnaturel ne diffèrent en rien l'un de l'autre par rapport à Dieu : ce ne sont que des distinctions selon notre manière de concevoir les choses. Donner un mouvement réglé au soleil ou à la terre, c'est une chose que nous appelons naturelle; arrêter ce mouvement pendant un jour, c'est une chose surnaturelle selon nos idées. Mais la dernière de ces deux choses n'est pas l'effet d'une plus grande puissance que l'autre; et, par rapport à Dieu, elles sont toutes deux également naturelles ou surnaturelles. Quoique Dieu soit présent dans tout l'univers, il ne s'ensuit point qu'il soit l'*âme du monde*. L'âme humaine est une partie d'un composé dont le corps est l'autre partie; et ces deux parties agissent mutuellement l'une sur l'autre, comme étant les parties d'un même tout. Mais Dieu est dans le monde, non comme une partie de l'univers, mais comme un gouverneur. Il agit sur tout, et rien n'agit sur lui. Il n'est pas loin de chacun de nous; car en lui, nous

et toutes les choses qui existent avons la vie, le mouvement et l'être.

TROISIÈME ÉCRIT DE M. LEIBNIZ,

Ou Réponse à la seconde réplique de M. Clarke.

1. Selon la manière de parler ordinaire, les *principes mathématiques* sont ceux qui consistent dans les mathématiques pures, comme nombre, arithmétique, géométrie. Mais les *principes métaphysiques* regardent des notions plus générales, comme la cause et l'effet.

2. On m'accorde ce principe important, que *rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit plutôt ainsi qu'autrement*. Mais on me l'accorde en paroles, et on me le refuse en effet; ce qui fait voir qu'on n'en a pas bien compris toute la force. Et pour cela on se sert d'une de mes démonstrations contre l'*espace réel absolu*, idole de quelques Anglais modernes. Je dis idole, non pas dans un sens théologique, mais philosophique; comme le chancelier Bacon disait autrefois qu'il y a *idola tribûs, idola specûs*.

3. Ces messieurs soutiennent donc que l'espace est un être réel absolu; mais cela les mène à de grandes difficultés. Car il paraît que cet être doit être éternel et infini. C'est pourquoi il y en a qui ont cru que c'était Dieu lui-même, ou bien son attribut, son immensité. Mais comme il a des parties, ce n'est pas une chose qui puisse convenir à Dieu.

4. Pour moi, j'ai remarqué plus d'une fois que je tenais l'espace pour quelque chose de purement relatif, comme le temps; pour un *ordre des coexistences*, comme le temps est un *ordre des successions*. Car l'espace marque en termes de possibilité un ordre des choses qui existent en même temps autant qu'elles existent ensemble; sans entrer dans leurs manières d'exister. Et lorsqu'on voit plusieurs choses ensemble, on s'aperçoit de cet ordre des choses entre elles.

5. Pour réfuter l'imagination de ceux qui prennent l'espace pour une substance, ou du moins pour quelque être absolu, j'ai plusieurs démonstrations; mais je ne veux me servir à présent que de celle dont on me fournit ici l'occasion. Je dis donc que si l'espace était

un être absolu, il arriverait quelque chose dont il serait impossible qu'il y eût une raison suffisante, ce qui est encore notre axiome. Voici comment je le prouve. L'espace est quelque chose d'uniforme absolument; et sans les choses y placées, un point de l'espace ne diffère absolument en rien d'un autre point de l'espace. Or il suit de cela, supposé que l'espace soit quelque chose en lui-même outre l'ordre des corps entre eux, qu'il est impossible qu'il y ait une raison pourquoi Dieu, gardant les mêmes situations des corps entre eux, ait placé les corps dans l'espace ainsi et non pas autrement; et pourquoi tout n'a pas été pris à rebours, par exemple, par un échange de l'orient et de l'occident. Mais si l'espace n'est autre chose que cet ordre ou rapport, et n'est rien du tout sans les corps que la possibilité d'en mettre, ces deux états, l'un tel qu'il est, l'autre supposé à rebours, ne différeraient point entre eux. Leur différence ne se trouve donc que dans notre supposition chimérique de la réalité de l'espace en lui-même. Mais, dans la vérité, l'un serait justement la même chose que l'autre, comme ils sont absolument indiscernables; et par conséquent il n'y a pas lieu de demander la raison de la préférence de l'un à l'autre.

6. Il en est de même du temps. Supposé que quelqu'un demande pourquoi Dieu n'a pas tout créé un an plus tôt, et que ce même personnage veuille inférer de là que Dieu a fait quelque chose dont il n'est pas possible qu'il y ait une raison pourquoi il l'a faite ainsi plutôt qu'autrement : on lui répondrait que son illation serait vraie, si le temps était quelque chose hors des choses temporelles; car il serait impossible qu'il y eût des raisons pourquoi les choses eussent été appliquées plutôt à de tels instants qu'à d'autres, leur succession demeurant la même. Mais cela même prouve que les instants hors des choses ne sont rien, et qu'ils ne consistent que dans leur ordre successif; lequel demeurant le même, l'un des deux états, comme celui de l'anticipation imaginée, ne différerait en rien et ne saurait être discerné de l'autre qui est maintenant.

7. On voit par tout ce que je viens de dire que mon axiome n'a pas été bien pris, et qu'en semblant l'accorder on le refuse. Il est vrai, dit-on, qu'il n'y a rien sans une raison suffisante pourquoi il est, et pourquoi il est ainsi plutôt qu'autrement : mais on ajoute que cette raison suffisante est souvent la simple volonté de Dieu; comme lorsqu'on demande pourquoi la matière n'a pas été placée autrement

dans l'espace, les mêmes situations entre les corps demeurant gardées. Mais c'est justement soutenir que Dieu veut quelque chose, sans qu'il y ait aucune raison suffisante de sa volonté contre l'axiome ou la règle générale de tout ce qui arrive. C'est retomber dans l'*indifférence vague*, que j'ai montrée chimérique absolument, même dans les créatures, et contraire à la sagesse de Dieu, comme s'il pouvait opérer sans agir par raison.

8. On m'objecte qu'en n'admettant point cette *simple volonté*, ce serait ôter à Dieu le pouvoir de choisir, et tomber dans la fatalité. Mais c'est tout le contraire : on soutient en Dieu le pouvoir de choisir, puisqu'on le fonde sur la raison du choix conforme à sa sagesse. Et ce n'est pas cette fatalité, qui n'est autre chose que l'ordre le plus sage de la Providence, mais une fatalité ou *nécessité brute* qu'il faut éviter, où il n'y a ni sagesse ni choix.

9. J'avais remarqué qu'en diminuant la quantité de la matière on diminue la quantité des objets où Dieu peut exercer sa bonté. On me répond qu'au lieu de la matière, il y a d'autres choses dans le vide où il ne laisse pas de l'exercer. Soit; quoique je n'en demeure point d'accord, car je tiens que toute substance créée est accompagnée de matière. Mais soit, dis-je, je réponds que plus de matière était compatible avec ces mêmes choses; et par conséquent, c'est toujours diminuer ledit objet. L'instance d'un plus grand nombre d'hommes ou d'animaux ne convient point, car ils ôteraient la place à d'autres choses.

10. Il sera difficile de nous faire accroire que dans l'usage ordinaire, *sensorium* ne signifie pas l'organe de la sensation. Voici les paroles de Rudolphus Goclenius, dans son *Dictionarium philosophicum*, verbo *Sensitorium : Barbarum scholasticorum*, dit-il, *qui interdum sunt simiæ Græcorum. Hi dicunt* Αἰσθητήριον. *Ex quo illi fecerunt sensitorium pro sensorio, id est, organo sensationis.*

11. La simple présence d'une substance, même animée, ne suffit pas pour la perception. Un aveugle, et même un distrait ne voit point. Il faut expliquer comment l'âme s'aperçoit de ce qui est hors d'elle.

12. Dieu n'est pas présent aux choses par situation, mais par essence; sa présence se manifeste par son opération immédiate. La présence de l'âme est d'une tout autre nature. Dire qu'elle est

diffuse par le corps, c'est la rendre étendue et divisible; dire qu'elle est tout entière en chaque partie de quelque corps, c'est la rendre divisible d'elle-même. L'attacher à un point, la répandre par plusieurs points, tout cela ne sont qu'expressions abusives, *idola tribûs*.

13. Si la force active se perdait dans l'univers par les lois naturelles que Dieu y a établies, en sorte qu'il eût besoin d'une nouvelle impression pour restituer cette force, comme un ouvrier qui remédie à l'imperfection de sa machine, le désordre n'aurait pas seulement lieu à l'égard de nous, mais à l'égard de Dieu lui-même. Il pouvait le prévenir, et prendre mieux ses mesures pour éviter un tel inconvénient : aussi l'a-t-il fait en effet.

14. Quand j'ai dit que Dieu a opposé à de tels désordres des remèdes par avance, je ne dis point que Dieu laisse venir les désordres, et puis les remèdes; mais qu'il a trouvé moyen par avance d'empêcher les désordres d'arriver.

15. On s'applique inutilement à critiquer mon expression, que Dieu est *intelligentia supramundana*. Disant qu'il est au-dessus du monde, ce n'est pas nier qu'il est dans le monde.

16. Je n'ai jamais donné sujet de douter que la conservation de Dieu est une préservation et continuation actuelle des êtres, pouvoirs, ordres, dispositions et motions; et je crois l'avoir peut-être mieux expliqué que beaucoup d'autres. Mais, dit-on, *this is all that I contended for*, c'est en cela que consiste toute la dispute. A cela je réponds, *serviteur très-humble*. Notre dispute consiste en bien d'autres choses. La question est : si Dieu n'agit pas le plus régulièrement et le plus parfaitement? si sa machine est capable de tomber dans des désordres qu'il est obligé de redresser par des voies extraordinaires? si la volonté de Dieu est capable d'agir sans raison ? si l'espace est un être absolu? sur la nature du miracle, et quantité de questions semblables qui font une grande séparation.

17. Les théologiens ne demeureront point d'accord de la thèse qu'on avance contre moi, qu'il n'y a point de différence, par rapport à Dieu, entre le naturel et le surnaturel. La plupart des philosophes l'approuveront encore moins. Il y a une différence infinie : mais il paraît bien qu'on ne l'a pas bien considérée. Le surnaturel surpasse toutes les forces des créatures. Il faut venir à un exemple :

en voici un que j'ai souvent employé avec succès. Si Dieu voulait faire en sorte qu'un corps libre se promenât dans l'éther en rond, à l'entour d'un certain centre fixe, sans que quelque autre créature agît sur lui, je dis que cela ne se pourrait que par miracle, n'étant pas explicable par les natures des corps. Car un corps libre s'écarte naturellement de la ligne courbe par la tangente. C'est ainsi que je soutiens que l'attraction proprement dite des corps est une chose miraculeuse, ne pouvant pas être expliquée par leur nature.

TROISIÈME RÉPLIQUE DE M. CLARKE.

1. Ce que l'on dit ici ne regarde que la signification de certains mots. On peut admettre les définitions que l'on trouve ici; mais cela n'empêchera pas qu'on ne puisse appliquer les raisonnements *mathématiques* à des sujets *physiques* et *métaphysiques*.

2. Il est indubitable que rien n'existe sans qu'il y ait une *raison suffisante* de son existence; et rien n'existe d'une certaine manière plutôt que d'une autre, sans qu'il y ait aussi une raison suffisante de cette manière d'exister. Mais à l'égard des choses qui sont indifférentes en elles-mêmes, la *simple volonté* est une raison suffisante pour leur donner l'existence, ou pour les faire exister d'une certaine manière, et cette volonté n'a pas besoin d'être déterminée par une cause étrangère. Voici des exemples de ce que je viens de dire. Lorsque Dieu a créé ou placé une particule de matière dans un lieu plutôt que dans un autre, quoique tous les lieux soient semblables, il n'en a eu aucune autre raison que sa volonté. Et, supposé que l'espace ne fût rien de réel, mais seulement un *simple ordre des corps*, la volonté de Dieu ne laisserait pas d'être la seule possible raison par laquelle trois particules égales auraient été placées ou rangées dans l'ordre A, B, C, plutôt que dans un ordre contraire. On ne saurait donc tirer de cette indifférence des lieux aucun argument qui prouve qu'il n'y a point d'espace réel. Car les différents espaces sont réellement distincts l'un de l'autre, quoiqu'ils soient parfaitement semblables. D'ailleurs, si l'on suppose que l'espace n'est point réel et qu'il n'est simplement que l'ordre et l'arrangement des corps, il s'ensuivra une absurdité palpable. Car, selon cette idée, si la terre, le soleil et la lune avaient été placés où les étoiles fixes les plus éloignées se trouvent à présent,

pourvu qu'ils eussent été placés dans le même ordre et à la même distance l'un de l'autre, non-seulement c'eût été la même chose, comme le savant auteur le dit très-bien, mais il s'ensuivrait aussi que la terre, le soleil et la lune seraient en ce cas-là dans le même lieu où ils sont présentement, ce qui est une contradiction manifeste.

Les anciens n'ont point dit que tout espace destitué de corps était un *espace imaginaire;* ils n'ont donné ce nom qu'à l'espace qui est au delà du monde. Et ils n'ont pas voulu dire par là que cet espace n'est pas réel, mais seulement que nous ignorons entièrement quelles sortes de choses il y a dans cet espace. J'ajoute que les auteurs, qui ont quelquefois employé le mot d'*imaginaire* pour marquer que l'espace n'était pas réel, n'ont point prouvé ce qu'ils avançaient par le simple usage de ce terme.

3. L'espace n'est pas une substance, un être éternel et infini, mais une propriété ou une suite de l'existence d'un être infini et éternel. L'espace infini est l'immensité, mais l'immensité n'est pas Dieu; donc l'espace infini n'est pas Dieu. Ce que l'on dit ici des parties de l'espace n'est point une difficulté. L'espace infini est absolument et essentiellement indivisible, et c'est une contradiction dans les termes que de supposer qu'il soit divisé; car il faudrait qu'il y eût un espace entre les parties que l'on suppose divisées, ce qui est supposer que l'espace est divisé et non divisé en même temps. Quoique Dieu soit immense ou présent partout, sa substance n'en est pourtant pas plus divisée en parties que son existence l'est par la durée. La difficulté que l'on fait ici vient uniquement de l'abus du mot de partie.

4. Si l'espace n'était que l'*ordre des choses qui coexistent*, il s'ensuivrait que si Dieu faisait mouvoir le monde tout entier en ligne droite, quelque degré de vitesse qu'il eût, il ne laisserait pas d'être toujours dans le même lieu, et que rien ne recevrait aucun choc, quoique ce mouvement fût arrêté subitement. Et si le temps n'était qu'un *ordre de succession* dans les créatures, il s'ensuivrait que si Dieu avait créé le monde quelques millions d'années plus tôt, il n'aurait pourtant pas été créé plus tôt. De plus, l'espace et le temps sont des quantités, ce qu'on ne peut dire de la situation et de l'ordre.

5. On prétend ici que parce que l'espace est uniforme ou parfaitement semblable et qu'aucune de ses parties ne diffère de l'autre.

il s'ensuit que si les corps qui ont été créés dans un certain lieu avaient été créés dans un autre lieu, supposé qu'ils conservassent la même situation entre eux, ils ne laisseraient pas d'avoir été créés dans le même lieu. Mais c'est une contradiction manifeste. Il est vrai que l'uniformité de l'espace prouve que Dieu n'a pu avoir aucune raison externe pour créer les choses dans un lieu plutôt que dans un autre; mais cela empêche-t-il que sa volonté n'ait été une raison suffisante pour agir en quelque lieu que ce soit, puisque tous les lieux sont indifférents ou semblables, et qu'il y a une bonne raison pour agir en quelque lieu?

6. Le même raisonnement dont je me suis servi dans la section précédente doit avoir lieu ici.

7 et 8. Lorsqu'il y a quelque différence dans la nature des choses, la considération de cette différence détermine toujours un agent intelligent et très-sage. Mais, lorsque deux manières d'agir sont également bonnes, comme dans les cas dont on a parlé ci-dessus, dire que Dieu ne saurait agir du tout, et que ce n'est point une imperfection de ne pouvoir agir dans un tel cas, parce que Dieu ne peut avoir aucune raison externe pour agir d'une certaine manière plutôt que d'une autre, dire une telle chose, c'est insinuer que Dieu n'a pas en lui-même un principe d'action, et qu'il est toujours, pour ainsi dire, machinalement déterminé par les choses de dehors.

9. Je suppose que la quantité déterminée de matière qui est à présent dans le monde est la plus convenable à l'état présent des choses, et qu'une plus grande aussi bien qu'une plus petite quantité de matière aurait été moins convenable à l'état présent du monde, et que par conséquent elle n'aurait pas été un plus grand objet de la bonté de Dieu.

10. Il ne s'agit pas de savoir ce que Goclénius entend par le mot de *sensorium*, mais en quel sens M. le chevalier Newton s'est servi de ce mot dans son livre. Si Goclénius croit que l'œil, l'oreille ou quelque autre organe des sens est le *sensorium*, il se trompe. Mais quand un auteur emploie un terme d'art et qu'il déclare en quel sens il s'en sert, à quoi bon rechercher de quelle manière d'autres écrivains ont entendu ce même terme? Scapula traduit le mot dont il s'agit ici *domicilium*, c'est-à-dire le lieu où l'âme réside.

11. L'âme d'un aveugle ne voit point parce que certaines obstructions empêchent les images d'être portées au *sensorium*, où elle est présente. Nous ne savons pas comment l'âme d'un homme qui voit aperçoit les images auxquelles elle n'est pas présente, parce qu'un être ne saurait ni agir ni recevoir des impressions dans un lieu où il n'est pas.

12. Dieu, étant partout, est actuellement présent à tout, *essentiellement* et *substantiellement*. Il est vrai que la présence de Dieu se manifeste par son opération; mais cette opération serait impossible sans la présence actuelle de Dieu. L'âme n'est pas présente à chaque partie du corps; et par conséquent elle n'agit et ne saurait agir par elle-même sur toutes les parties du corps, mais seulement sur le cerveau ou sur certains nerfs, et sur les esprits qui agissent sur tout le corps, en vertu des lois du mouvement que Dieu a établies.

13 et 14. Quoique les *forces actives* qui sont dans l'univers diminuent, et qu'elles aient besoin d'une nouvelle impression, ce n'est point un désordre ni une imperfection dans l'ouvrage de Dieu; ce n'est qu'une suite de la nature des créatures, qui sont dans la dépendance. Cette dépendance n'est pas une chose qui ait besoin d'être rectifiée. L'exemple qu'on allègue d'un homme qui fait une machine n'a aucun rapport à la matière dont il s'agit ici, parce que les forces en vertu desquelles cette machine continue de se mouvoir sont tout à fait indépendantes de l'ouvrier.

15. On peut admettre les mots d'*Intelligentia supramundana* de la manière dont l'auteur les explique ici. Mais, sans cette explication, ils pourraient aisément faire naître une fausse idée, comme si Dieu n'était pas réellement et substantiellement présent partout.

16. Je réponds aux questions que l'on propose ici. Que Dieu agit toujours de la manière la plus régulière et la plus parfaite, qu'il n'y a aucun désordre dans son ouvrage; que les changements qu'il fait dans l'état présent de la nature ne sont pas plus extraordinaires que le soin qu'il a de conserver cet état; que lorsque les choses sont en elles-mêmes absolument égales et indifférentes, la volonté de Dieu peut se déterminer librement sur le choix, sans qu'aucune cause étrangère la fasse agir; et que le pouvoir que Dieu a d'agir de cette manière est une véritable perfection. Enfin

je réponds que l'espace ne dépend point de l'ordre, ou de la situation, ou de l'existence des corps.

17. A l'égard des miracles, il ne s'agit pas de savoir ce que les théologiens ou les philosophes disent communément sur cette matière, mais sur quelles raisons ils appuient leurs sentiments. Si un *miracle* est toujours une *action qui surpasse la puissance de toutes les créatures*, il s'ensuivra que si un homme marche sur l'eau, et si le mouvement du soleil ou de la terre est arrêté, ce ne sera point un miracle, puisque ces deux choses se peuvent faire sans l'intervention d'une puissance infinie. Si un corps se meut autour d'un centre dans le vide, et si ce mouvement est une chose ordinaire comme celui des planètes autour du soleil, ce ne sera point un miracle, soit que Dieu lui-même produise ce mouvement immédiatement, ou qu'il soit produit par quelque créature. Mais si ce mouvement autour d'un centre est rare et extraordinaire, comme serait celui d'un corps pesant suspendu dans l'air, ce sera également un miracle, soit que Dieu même produise ce mouvement, ou qu'il soit produit par une créature invisible. Enfin, si tout ce qui n'est pas l'effet des forces naturelles des corps, et qu'on ne saurait expliquer par ces forces, est un miracle, il s'ensuivra que tous les mouvements des animaux sont des miracles, ce qui semble prouver démonstrativement que le savant auteur a une fausse idée de la nature du miracle.

QUATRIÈME ÉCRIT DE M. LEIBNIZ,

Ou Réponse à la troisième réplique de M. Clarke.

1. Dans les choses indifférentes absolument, il n'y a point de choix, et par conséquent point d'élection ni de volonté, puisque le choix doit avoir quelque raison ou principe.

2. Une simple volonté sans aucun motif (*a mere will*) est une fiction non-seulement contraire à la perfection de Dieu, mais encore chimérique, contradictoire, incompatible avec la définition de la volonté, et assez réfutée dans la *Théodicée*.

3. Il est indifférent de ranger trois corps égaux et en tout semblables en quel ordre qu'on voudra; et par conséquent ils ne seront jamais rangés par celui qui ne fait rien qu'avec sagesse. Mais aussi

étant l'auteur des choses, il n'en produira point, et par conséquent il n'y en a point dans la nature.

4. Il n'y a point deux individus *indiscernables*. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en présence de madame l'électrice dans le jardin de Herrenhausem, crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement semblables. Madame l'électrice l'en défia, et il courut longtemps en vain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait, regardées par le microscope, se trouveront discernables. C'est un argument contre les atomes, qui ne sont pas moins combattus que le vide par les principes de la véritable métaphysique.

5. Ces grands principes de la *raison suffisante* et de l'*identité des indiscernables* changent l'état de la métaphysique, qui devient réelle et démonstrative par leur moyen, au lieu qu'autrefois elle ne consistait presque qu'en termes vides.

6. Poser deux choses indiscernables est poser la même chose sous deux noms. Ainsi l'hypothèse que l'univers aurait eu d'abord une autre position du temps et du lieu que celle qui est arrivée effectivement, et que pourtant toutes les parties de l'univers auraient eu la même position entre elles que celle qu'elles ont reçue en effet, est une fiction impossible.

7. La même raison qui fait que l'espace hors du monde est imaginaire prouve que tout espace vide est une chose imaginaire; car ils ne diffèrent que du grand au petit.

8. Si l'espace est une propriété ou un attribut, il doit être la propriété de quelque substance. L'espace vide borné, que ses patrons supposent entre deux corps, de quelle substance sera-t-il la propriété ou l'affection?

9. Si l'espace infini est l'immensité, l'espace fini sera l'opposé de l'immensité, c'est-à-dire la mensurabilité, ou l'étendue bornée. Or l'étendue doit être l'affection d'un étendu. Mais si cet espace est vide, il sera un attribut sans sujet, une étendue d'aucun étendu. C'est pourquoi, en faisant de l'espace une propriété, l'on tombe dans mon sentiment qui le fait un ordre des choses, et non pas quelque chose d'absolu.

10. Si l'espace est une réalité absolue, bien loin d'être une propriété ou accidentalité opposée à la substance, il sera plus subsistant que les substances. Dieu ne le saurait détruire ni même chan-

ger en rien. Il est non-seulement immense dans le tout, mais encore immuable et éternel en chaque partie. Il y aura une infinité de choses éternelles hors de Dieu.

11. Dire que l'espace infini est sans parties, c'est dire que les espaces finis ne le composent point, et que l'espace infini pourrait subsister quand tous les espaces finis seraient réduits à rien. Ce serait comme si l'on disait, dans la supposition cartésienne d'un univers corporel étendu sans bornes, que cet univers pourrait subsister, quand tous les corps qui le composent seraient réduits à rien.

12. On attribue des *parties* à l'espace, p. 19, 3e édition de la *Défense de l'argument contre M. Dodwell;* et on les fait inséparables l'une de l'autre. Mais, pag. 30 de la seconde défense, on en fait des *parties improprement dites;* cela se peut entendre dans un bon sens.

13. De dire que Dieu fasse avancer tout l'univers en ligne droite ou autre, sans y rien changer autrement, c'est encore une supposition chimérique. Car deux états indiscernables sont le même état, et par conséquent c'est un changement qui ne change rien. De plus, il n'y a rime ni raison. Or Dieu ne fait rien sans raison, et il est impossible qu'il y en ait ici. Outre que ce serait *agendo nihil agere*, comme je viens de dire, à cause de l'indiscernabilité.

14. Ce sont *idola tribus*, chimères toutes pures, et imaginations superficielles. Tout cela n'est fondé que sur la supposition que l'espace imaginaire est réel.

15. C'est une fiction semblable, c'est-à-dire impossible, de supposer que Dieu ait créé le monde quelques millions d'années plus tôt. Ceux qui donnent dans ces sortes de fictions ne sauraient répondre à ceux qui argumenteraient pour l'éternité du monde; car Dieu ne faisant rien sans raison, et point de raison n'étant assignable pourquoi il n'ait point créé le monde plus tôt, il s'ensuivra ou qu'il n'ait rien créé du tout, ou qu'il ait produit le monde avant tout temps assignable, c'est-à-dire que le monde soit éternel. Mais quand on montre que le commencement, quel qu'il soit, est toujours la même chose, la question, pourquoi il n'en a pas été autrement, cesse.

16. Si l'espace et le temps étaient quelque chose d'absolu, c'est-à-dire s'ils étaient autre chose que certains ordres des choses, ce

que je dis serait contradiction. Mais, cela n'étant point, l'hypothèse est contradictoire, c'est-à-dire c'est une fiction impossible.

17. Et c'est comme dans la géométrie, où l'on prouve quelquefois, par la supposition même, qu'une figure soit plus grande. C'est une contradiction; mais elle est dans l'hypothèse, laquelle, pour cela même, se trouve fausse.

18. L'uniformité de l'espace fait qu'il n'y a aucune raison, ni interne, ni externe, pour en discerner les parties et pour y choisir. Car cette raison externe de discerner ne saurait être fondée que dans l'interne : autrement c'est choisir sans discerner. La volonté sans raison serait le hasard des épicuriens. Un dieu qui agirait par une telle volonté serait un dieu de nom. La source des erreurs est qu'on n'a point de soin d'éviter ce qui déroge aux perfections divines.

19. Lorsque deux choses incompatibles sont également bonnes, et que, tant en elles que par leur combinaison avec d'autres, l'une n'a point d'avantage sur l'autre, Dieu n'en produira aucune.

20. Dieu n'est jamais déterminé par les choses externes, mais toujours par ce qui est en lui, c'est-à-dire par ses connaissances, avant qu'il y ait aucune chose hors de lui.

21. Il n'y a point de raison possible qui puisse limiter la quantité de la matière. Ainsi cette limitation ne saurait avoir lieu.

22. Et supposé cette limitation arbitraire, on pourrait toujours ajouter quelque chose, sans déroger à la perfection des choses qui sont déjà. Et par conséquent il faudra toujours y ajouter quelque chose, pour agir suivant le principe de la perfection des opérations divines.

23. Ainsi on ne saurait dire que la présente quantité de la matière est la plus convenable pour leur présente constitution. Et quand même cela serait, il s'ensuivrait que cette présente constitution des choses ne serait point la plus convenable absolument, si elle empêche d'employer plus de matière; il faudrait donc en choisir une autre capable de quelque chose de plus.

24. Je serais bien aise de voir le passage d'un philosophe qui prît *sensorium* autrement que Goclénius.

25. Si Scapula dit que *sensorium* est la place où l'entendement réside, il entendra l'organe de la sensation interne. Ainsi il ne s'éloignera point de Goclénius.

26. *Sensorium* a toujours été l'organe de la sensation. La glande pinéale serait, selon Descartes, le *sensorium* dans le sens qu'on rapporte de Scapula.

27. Il n'y a guère d'expression moins convenable sur ce sujet que celle qui donne à Dieu un *sensorium*. Il semble qu'elle le fait l'âme du monde. Et on aura bien de la peine à donner à l'usage que M. Newton fait de ce mot un sens qui le puisse justifier.

28. Quoiqu'il s'agisse du sens de M. Newton, et non pas de celui de Goclénius, on ne me doit point blâmer d'avoir allégué le Dictionnaire philosophique de cet auteur, parce que le but des Dictionnaires est de remarquer l'usage des termes.

29. Dieu s'aperçoit des choses en lui-même. L'espace est le lieu des choses, et non pas le lieu des idées de Dieu; à moins qu'on ne considère l'espace comme quelque chose qui fasse l'union de Dieu et des choses, à l'imitation de l'union de l'âme et du corps qu'on s'imagine : ce qui rendrait encore Dieu l'âme du monde.

30. Aussi a-t-on tort dans la comparaison qu'on fait de la connaissance et de l'opération de Dieu avec celle des âmes. Les âmes connaissent les choses, parce que Dieu a mis en elles un *principe représentatif* de ce qui est hors d'elles. Mais Dieu connaît les choses parce qu'il les produit continuellement.

31. Les âmes n'opèrent sur les choses, selon moi, que parce que des corps s'accommodent à leurs désirs en vertu de l'*harmonie* que Dieu y a *préétablie*.

32. Mais ceux qui s'imaginent que les âmes peuvent donner une force nouvelle au corps, et que Dieu en fait autant dans le monde pour redresser les défauts de la machine, approchent trop Dieu de l'âme, en donnant trop à l'âme et trop peu à Dieu.

33. Car il n'y a que Dieu qui puisse donner à la nature de nouvelles forces; mais il ne le fait que surnaturellement. S'il avait besoin de le faire dans le cours naturel, il aurait fait un ouvrage très-imparfait. Il ressemblerait dans le monde à ce que le vulgaire attribue à l'âme dans le corps.

34. En voulant soutenir cette opinion vulgaire de l'influence de l'âme sur le corps, par l'exemple de Dieu opérant hors de lui, on fait encore que Dieu ressemblerait trop à l'âme du monde. Cette affectation encore de blâmer mon expression d'*Intelligentia supramundana* y semble pencher aussi.

35. Les images dont l'âme est affectée immédiatement sont en elle-même; mais elles répondent à celles du corps. La présence de l'âme est imparfaite, et ne peut être expliquée que par cette correspondance; mais celle de Dieu est parfaite et se manifeste par son opération.

36. L'on suppose mal contre moi que la présence de l'âme est liée avec son influence sur le corps, puisqu'on sait que je rejette cette influence.

37. Il est aussi inexplicable que l'âme soit diffuse par le cerveau, que de faire qu'elle soit diffuse par le corps tout entier. La différence n'est que du plus au moins.

38. Ceux qui s'imaginent que les forces actives se diminuent d'elles-mêmes dans le monde ne connaissent pas bien les principales lois de la nature et la beauté des ouvrages de Dieu.

39. Comment prouveront-ils que ce défaut est une suite de la dépendance des choses?

40. Ce défaut de nos machines, qui fait qu'elles ont besoin d'être redressées, vient de cela même qu'elles ne sont pas assez dépendantes de l'ouvrier. Ainsi la dépendance de Dieu, qui est dans la nature, bien loin d'être cause de ce défaut, est plutôt cause que ce défaut n'y est point, parce qu'elle est dépendante d'un ouvrier trop parfait pour faire un ouvrage qui ait besoin d'être redressé. Il est vrai que chaque machine particulière de la nature est en quelque façon sujette à être détraquée, mais non pas l'univers tout entier, qui ne saurait diminuer en perfection.

41. On dit que l'espace ne dépend point de la situation des corps. Je réponds qu'il est vrai qu'il ne dépend point d'une telle situation des corps, mais il est cet ordre qui fait que les corps sont *situables*, et par lequel ils ont une situation entre eux en existant ensemble, comme le temps est cet ordre par rapport à leur position successive. Mais s'il n'y avait point de créatures, l'espace et le temps ne seraient que dans les idées de Dieu.

42. Il semble qu'on avoue ici que l'idée qu'on se fait du miracle n'est pas celle qu'en ont communément les théologiens et les philosophes. Il me suffit donc que mes adversaires soient obligés de recourir à ce qu'on appelle miracle dans l'usage reçu.

43. J'ai peur qu'en voulant changer le sens reçu du miracle, on ne tombe dans un sentiment incommode. La nature du miracle ne

consiste nullement dans l'*usualité* et l'*inusualité ;* autrement les monstres seraient des miracles.

44. Il y a des miracles d'une sorte inférieure qu'un ange peut produire; car il peut, par exemple, faire qu'un homme aille sur l'eau sans enfoncer. Mais il y a des miracles réservés à Dieu, et qui surpassent toutes forces naturelles; tel est celui de créer ou d'annihiler.

45. Il est surnaturel aussi que les corps s'attirent de loin sans aucun moyen, et qu'un corps aille en rond sans s'écarter par la tangente, quoique rien ne l'empêchât de s'écarter ainsi. Car ces effets ne sont point explicables par les natures des choses.

46. Pourquoi la motion des animaux ne serait-elle point explicable par les forces naturelles? Il est vrai que le commencement des animaux est aussi inexplicable par leur moyen que le commencement du monde.

APOSTILLE.

Tous ceux qui sont pour le vide se laissent plus mener par l'imagination que par la raison. Quand j'étais jeune garçon, je donnai aussi dans le vide et dans les atomes ; mais la raison me ramena. L'imagination était riante. On borne là ses recherches, on fixe sa méditation comme avec un clou, on croit avoir trouvé les premiers éléments, un *non plus ultrà*. Nous voudrions que la nature n'allât pas plus loin, qu'elle fût finie comme notre esprit; mais ce n'est point connaître la grandeur et la majesté de l'auteur des choses. Le moindre corpuscule est actuellement subdivisé à l'infini, et contient un monde de nouvelles créatures dont l'univers manquerait si ce corpuscule était un atome, c'est-à-dire un corps tout d'une pièce sans subdivision. Tout de même, vouloir du vide dans la nature, c'est attribuer à Dieu une production très-imparfaite; c'est violer le grand principe de la nécessité d'une raison suffisante que bien des gens ont eu dans la bouche, mais dont ils n'ont point connu la force, comme j'ai montré dernièrement en faisant voir par ce principe que l'espace n'est qu'un ordre de choses comme le temps, et nullement un être absolu. Sans parler de plusieurs autres raisons contre le vide et les atomes, voici celles que je prends de la perfection de Dieu et de la raison suffisante. Je pose que toute

perfection que Dieu a pu mettre dans les choses, sans déroger aux autres perfections qui y sont, y a été mise. Or figurons-nous un espace entièrement vide : Dieu y pouvait mettre quelque matière sans déroger en rien à toutes les autres choses. Donc il l'y a mise, donc il n'y a point d'espace entièrement vide : donc tout est plein. Le même raisonnement prouve qu'il n'y a point de corpuscule qui ne soit subdivisé. Voici encore l'autre raisonnement, pris de la nécessité d'une raison suffisante. Il n'est point possible qu'il y ait un principe de déterminer la proportion de la matière, ou du rempli au vide, ou du vide au plein. On dira peut-être que l'un doit être égal à l'autre; mais, comme la matière est plus parfaite que le vide, la raison veut qu'on observe la proportion géométrique, et qu'il y ait d'autant plus de plein qu'il mérite d'être préféré. Mais ainsi il n'y aura point de vide du tout; car la perfection de la matière est à celle du vide comme quelque chose à rien. Il en est de même des atomes. Quelle raison peut-on assigner de borner la nature dans le progrès de la subdivision? Fictions purement arbitraires et indignes de la vraie philosophie. Les raisons qu'on allègue pour le vide ne sont que des sophismes.

QUATRIÈME RÉPLIQUE DE M. CLARKE.

1 et 2. La doctrine que l'on trouve ici conduit à la nécessité et à la fatalité, en supposant que les motifs ont le même rapport à la volonté d'un agent intelligent que les poids à une balance; de sorte que quand deux choses sont absolument indifférentes, un agent intelligent ne peut choisir l'une ou l'autre, comme une balance ne peut se mouvoir lorsque les poids sont égaux des deux côtés. Mais voici en quoi consiste la différence. Une balance n'est pas un agent; elle est tout à fait passive, et les poids agissent sur elle; de sorte que quand les poids sont égaux, il n'y a rien qui la puisse mouvoir. Mais les êtres intelligents sont des agents; ils ne sont point simplement passifs, et les motifs n'agissent pas sur eux comme les poids agissent sur une balance. Ils ont des forces actives, et ils agissent quelquefois par de puissants motifs, quelquefois par des motifs faibles, et quelquefois lorsque les choses sont absolument indifférentes. Dans ce dernier cas, il peut y avoir de très-bonnes raisons pour agir, quoique deux ou plusieurs ma-

nières d'agir puissent être absolument indifférentes. Le savant auteur suppose toujours le contraire comme un principe; mais il n'en donne aucune preuve tirée de la nature des choses ou des perfections de Dieu.

3 et 4. Si le raisonnement que l'on trouve ici était bien fondé, il prouverait que Dieu n'a créé aucune matière, et même qu'il est impossible qu'il en puisse créer. Car les parties de matière, quelle qu'elle soit, qui sont parfaitement solides, sont aussi parfaitement semblables, pourvu qu'elles aient des figures et des dimensions égales; ce que l'on peut toujours supposer comme une chose possible. Ces parties de matière pourraient donc occuper également bien un autre lieu que celui qu'elles occupent; et par conséquent il était impossible, selon le raisonnement du savant auteur, que Dieu les plaçât où il les a actuellement placées, parce qu'il aurait pu avec la même facilité les placer à rebours. Il est vrai qu'on ne saurait voir deux feuilles, ni peut-être deux gouttes d'eau parfaitement semblables, parce que ce sont des corps fort composés. Mais il n'en est pas ainsi des parties de la matière simple et solide. Et même dans les composés, il n'est pas impossible que Dieu fasse deux gouttes d'eau tout à fait semblables; et nonobstant cette parfaite ressemblance, elles ne pourraient pas être une seule et même goutte d'eau. J'ajoute que le lieu de l'une de ces gouttes ne serait pas le lieu de l'autre, quoique leur situation fût une chose absolument indifférente. Le même raisonnement a lieu aussi par rapport à la première détermination du mouvement d'un certain côté ou du côté opposé.

5 et 6. Quoique deux choses soient parfaitement semblables, elles ne cessent pas d'être deux choses. Les parties du temps sont aussi parfaitement semblables que celles de l'espace, et cependant deux instants ne sont pas le même instant : ce ne sont pas non plus deux noms d'un seul et même instant. Si Dieu n'avait créé le monde que dans ce moment, il n'aurait pas été créé dans le temps qu'il l'a été. Et si Dieu a donné, ou s'il peut donner, une étendue bornée à l'univers, il s'ensuit que l'univers doit être naturellement capable de mouvement; car ce qui est borné ne peut être immobile. Il paraît donc par ce que je viens de dire que ceux qui soutiennent que Dieu ne pouvait pas créer le monde dans un autre temps, ou dans un autre lieu, font la matière nécessai-

rement infinie et éternelle, et réduisent tout à la nécessité et au destin.

7. Si l'univers a une étendue bornée, l'espace qui est au delà du monde n'est point imaginaire, mais réel. Les espaces vides dans le monde même ne sont pas imaginaires. Quoiqu'il y ait des rayons de lumière, et peut-être quelque autre matière en très-petite quantité, dans un récipient, le défaut de résistance fait voir clairement que la plus grande partie de cet espace est destituée de matière. Car la subtilité de la matière ne peut être la cause du défaut de résistance. Le mercure est composé de parties qui ne sont pas moins subtiles et fluides que celles de l'eau, et cependant il fait plus de dix fois autant de résistance. Cette résistance vient donc de la *quantité* et non de la *grossièreté* de la matière.

8. L'espace destitué de corps est une propriété d'une substance immatérielle. L'espace n'est pas borné par les corps, mais il existe également dans les corps et hors des corps. L'espace n'est pas renfermé entre les corps; mais les corps, étant dans l'espace immense, sont eux-mêmes bornés par leurs propres dimensions.

9. L'espace vide n'est pas un attribut sans sujet; car par cet espace nous n'entendons pas un espace où il n'y a rien, mais un espace sans corps. Dieu est certainement présent dans tout l'espace vide; et peut-être qu'il y a aussi dans cet espace plusieurs autres substances qui ne sont pas matérielles, et qui par conséquent ne peuvent être tangibles, ni aperçues par aucun de nos sens.

10. L'espace n'est pas une substance, mais un attribut; et si c'est un attribut d'un être nécessaire, il doit (comme tous les autres attributs d'un être nécessaire) exister plus nécessairement que les substances mêmes, qui ne sont pas nécessaires. L'espace est immense, immuable et éternel; et l'on doit dire la même chose de la durée. Mais il ne s'ensuit pas de là qu'il y ait rien d'éternel hors de Dieu; car l'espace et la durée ne sont pas hors de Dieu : ce sont des suites immédiates et nécessaires de son existence, sans lesquelles il ne serait point éternel et présent partout.

11 et 12. Les infinis ne sont composés de finis que comme les finis sont composés d'infinitésimes. J'ai fait voir ci-dessus en quel sens on peut dire que l'espace a des parties, ou qu'il n'en a pas.

Les parties, dans le sens que l'on donne à ce mot lorsqu'on l'applique aux corps, sont séparables, composées, désunies, indépendantes les unes des autres, et capables de mouvement. Mais quoique l'imagination puisse en quelque manière concevoir des parties dans l'espace infini, cependant, comme ces parties, improprement ainsi dites, sont essentiellement immobiles et inséparables les unes des autres, il s'ensuit que cet espace est essentiellement simple et absolument indivisible.

13. Si le monde a une étendue bornée, il peut être mis en mouvement par la puissance de Dieu, et par conséquent l'argument que je fonde sur cette mobilité est une preuve concluante. Quoique deux lieux soient parfaitement semblables, ils ne sont pas un seul et même lieu. Le mouvement ou le repos de l'univers n'est pas le même état : comme le mouvement ou le repos d'un vaisseau n'est pas non plus le même état, parce qu'un homme renfermé dans la cabane ne saurait s'apercevoir si le vaisseau fait voile ou non, pendant que son mouvement est uniforme. Quoique cet homme ne s'aperçoive pas du mouvement du vaisseau, ce mouvement ne laisse pas d'être un état réel et différent, et il produit des effets réels et différents; et s'il était arrêté tout d'un coup, il aurait d'autres effets réels. Il en serait de même d'un mouvement imperceptible de l'univers. On n'a point répondu à cet argument, sur lequel M. le chevalier Newton insiste beaucoup dans ses *Principes mathématiques*. Après avoir considéré les propriétés, les causes et les effets du mouvement, cette considération lui sert à faire voir la différence qu'il y a entre le mouvement réel ou le transport d'un corps qui passe d'une partie de l'espace dans une autre, et le mouvement relatif, qui n'est qu'un changement de l'ordre ou de a situation des corps entre eux. C'est un argument mathématique qui prouve, par des effets réels, qu'il peut y avoir un mouvement réel où il n'y en a point de relatif, et qu'il peut y avoir un mouvement relatif où il n'y en a point de réel : c'est, dis-je, un argument mathématique auquel on ne répond pas quand on se contente d'assurer le contraire.

14. La réalité de l'espace n'est pas une simple supposition : elle a été prouvée par les arguments rapportés ci-dessus, auxquels on n'a point répondu. L'auteur n'a pas répondu non plus à un autre

argument, savoir que l'espace et le temps sont des quantités; ce qu'on ne peut dire de la situation et de l'ordre.

15. Il n'était pas impossible que Dieu fît le monde plus tôt ou plus tard qu'il ne l'a fait. Il n'est pas impossible non plus qu'il le détruise plus tôt ou plus tard qu'il ne sera actuellement détruit. Quant à la doctrine de l'éternité du monde, ceux qui supposent que la matière et l'espace sont la même chose, doivent supposer que le monde est non-seulement infini et éternel, mais encore que son immensité et son éternité sont nécessaires, et même aussi nécessaires que l'espace et la durée, qui ne dépendent pas de la volonté de Dieu, mais de son existence. Au contraire, ceux qui croient que Dieu a créé la matière en telle quantité, en tel temps, et en tels espaces qu'il lui a plu, ne se trouvent embarrassés d'aucunes difficultés. Car la sagesse de Dieu peut avoir eu de très-bonnes raisons pour créer ce monde dans un certain temps : elle peut avoir fait d'autres choses avant que ce monde fût créé; et elle peut faire d'autres choses après que ce monde sera détruit.

16 et 17. J'ai prouvé ci-dessus que l'espace et le temps ne sont pas l'ordre des choses, mais des quantités réelles; ce qu'on ne peut dire de l'ordre et de la situation. Le savant auteur n'a pas encore répondu à ces preuves; et, à moins qu'il n'y réponde, ce qu'il dit est une contradiction, comme il l'avoue lui-même ici.

18. L'uniformité de toutes les parties de l'espace ne prouve pas que Dieu ne puisse agir dans aucune partie de l'espace de la manière qu'il veut. Dieu peut avoir de bonnes raisons pour créer des êtres finis; et des êtres finis ne peuvent exister qu'en des lieux particuliers. Et comme tous les lieux sont originairement semblables (quand même le lieu ne serait que la situation des corps), si Dieu place un cube de matière derrière un autre cube égal de matière, plutôt qu'à rebours, ce choix n'est pas indigne de la perfection de Dieu, quoique ces deux situations soient parfaitement semblables; parce qu'il peut y avoir de très-bonnes raisons pour l'existence de ces deux cubes, et qu'ils ne sauraient exister que dans l'une ou dans l'autre de ces deux situations également raisonnables. Le *hasard* d'Epicure n'est pas un *choix*, mais une *nécessité aveugle*.

19. Si l'argument que l'on trouve ici prouve quelque chose, il prouve (comme je l'ai déjà dit ci-dessus, § 3) que Dieu n'a créé

et même qu'il ne peut créer aucune matière; parce que la situation des parties égales et similaires de la matière était nécessairement indifférente dès le commencement, aussi bien que la première détermination de leur mouvement d'un certain côté ou du côté opposé.

20. Je ne comprends point ce que l'auteur veut prouver ici, par rapport au sujet dont il s'agit.

21. Dire que Dieu ne peut donner des bornes à la quantité de la matière, c'est avancer une chose d'une trop grande importance pour l'admettre sans preuve. Et si Dieu ne peut non plus donner de bornes à la durée de la matière, il s'ensuivra que le monde est infini et éternel nécessairement, et indépendamment de Dieu.

22 et 23. Si l'argument que l'on trouve ici était bien fondé, il prouverait que Dieu ne saurait s'empêcher de faire tout ce qu'il peut faire, et par conséquent qu'il ne saurait s'empêcher de rendre toutes les créatures infinies et éternelles. Mais, selon cette doctrine, Dieu ne serait point le gouverneur du monde : il serait un agent nécessaire; c'est-à-dire qu'il ne serait pas même un agent, mais le destin, la nature et la nécessité.

24—28. On revient encore ici à l'usage du mot de *sensorium*, quoique M. Newton se soit servi d'un correctif lorsqu'il a employé ce mot. Il n'est pas nécessaire de rien ajouter à ce que j'ai dit sur cela.

29. L'espace est le lieu de toutes les choses et de toutes les idées, comme la durée est la durée de toutes les choses et de toutes les idées. J'ai fait voir ci-dessus que cette doctrine ne tend point à faire Dieu l'âme du monde. Il n'y a point d'union entre Dieu et le monde. On pourrait dire, avec plus de raison, que l'esprit de l'homme est l'âme des images des choses qu'il aperçoit, qu'on ne peut dire que Dieu est l'âme du monde, dans lequel il est présent partout, et sur lequel il agit comme il veut, sans que le monde agisse sur lui. Nonobstant cette réponse qu'on a vue ci-dessus, l'auteur ne laisse pas de répéter la même objection plus d'une fois, comme si on n'y avait point répondu.

30. Je n'entends point ce que l'auteur veut dire par un *principe représentatif*. L'âme aperçoit les choses, parce que les images des choses lui sont portées par les organes des sens. Dieu aperçoit les choses, parce qu'il est présent dans les substances des choses

mêmes. Il ne les aperçoit pas en les produisant continuellement (car il se repose de l'ouvrage de la création); mais il les aperçoit parce qu'il est continuellement présent dans toutes les choses qu'il a créées.

31. Si l'âme n'agissait point sur le corps, et si le corps, par un simple mouvement mécanique de la matière, se conformait pourtant à la volonté de l'âme dans une variété infinie de mouvements spontanés, ce serait un miracle perpétuel. L'harmonie préétablie n'est qu'un mot, ou un terme d'art, et elle n'est d'aucun usage pour expliquer la cause d'un effet miraculeux.

32. Supposer que dans le mouvement spontané du corps l'âme ne donne point un nouveau mouvement ou une nouvelle impression à la matière, et que tous les mouvements spontanés sont produits par une impulsion mécanique de la matière, c'est réduire tout au destin et à la nécessité. Mais quand on dit que Dieu agit dans le monde sur toutes les créatures comme il le veut, sans aucune union, et sans qu'aucune chose agisse sur lui, cela fait voir évidemment la différence qu'il y a entre un gouverneur qui est présent partout et une âme imaginaire du monde.

33. Toute action consiste à donner une nouvelle force aux choses sur lesquelles elle s'exerce. Sans cela, ce ne serait pas une action réelle, mais une simble passion, comme dans toutes les lois mécaniques du mouvement. D'où il s'ensuit que si la communication d'une nouvelle force est surnaturelle, toutes les actions de Dieu seront surnaturelles, et il sera entièrement exclu du gouvernement du monde. Il s'ensuit de là que toutes les actions des hommes sont surnaturelles, ou que l'homme est une pure machine, comme une horloge.

34 et 35. On a fait voir ci-dessus la différence qu'il y a entre la véritable idée de Dieu et celle d'une âme du monde.

36. J'ai répondu ci-dessus à ce que l'on trouve ici.

37. L'âme n'est pas répandue dans le cerveau; mais elle est présente dans le lieu qui est le *sensorium*.

38. Ce que l'on dit ici est une simple affirmation sans preuve. Deux corps destitués d'élasticité, se rencontrant avec des forces contraires et égales, perdent leur mouvement. Et M. le chevalier Newton a donné un exemple mathématique par lequel il parait

que le mouvement diminue et augmente continuellement en quantité, sans qu'il soit communiqué en d'autres corps.

39. Le sujet dont on parle ici n'est point un défaut, comme l'auteur le suppose : c'est la véritable nature de la *matière inactive*.

40. Si l'argument que l'on trouve ici est bien fondé, il prouve que l'univers doit être infini, qu'il a existé de toute éternité, et qu'il ne saurait cesser d'exister; que Dieu a toujours créé autant d'hommes et d'autres êtres qu'il était possible qu'on en créât, et qu'il les a créés pour les faire exister aussi longtemps qu'il lui était possible.

41. Je n'entends point ce que ces mots veulent dire : un *ordre* ou une *situation qui rend les corps situables*. Il me semble que cela veut dire que la situation est la cause de la situation. J'ai prouvé ci-dessus que l'espace n'est pas l'ordre des corps; et j'ai fait voir dans cette *quatrième réplique* que l'auteur n'a point répondu aux arguments que j'ai proposés. Il n'est pas moins évident que le temps n'est pas l'ordre des choses qui se succèdent l'une à l'autre, puisque la quantité du temps peut être plus grande ou plus petite; et cependant cet ordre ne laisse pas d'être le même. L'ordre des choses qui se succèdent l'une à l'autre dans le temps n'est pas le temps même : car elles peuvent se succéder l'une à l'autre plus vite ou plus lentement dans le même ordre de succession, mais non dans le temps. Supposé qu'il n'y eût point de créatures, l'ubiquité de Dieu et la continuation de son existence feraient que l'espace et la durée seraient précisément les mêmes qu'à présent.

42. On appelle ici de la raison à l'opinion vulgaire; mais, comme l'opinion vulgaire n'est pas la règle de la vérité, les philosophes ne doivent point y avoir recours.

43. L'idée d'un miracle renferme nécessairement l'idée d'une chose rare et extraordinaire. Car d'ailleurs il n'y a rien de plus merveilleux et qui demande une plus grande puissance que quelques-unes des choses que nous appelons naturelles; comme, par exemple, les mouvements des corps célestes, la génération et la formation des plantes et des animaux, etc. Cependant ce ne sont pas des miracles, parce que ce sont des choses communes. Il ne s'ensuit pourtant pas de là que tout ce qui est rare et extraordi-

naire soit un miracle. Car plusieurs choses de cette nature peuvent être des effets irréguliers et moins communs des causes ordinaires; comme les éclipses, les monstres, la manie dans les hommes, et une infinité d'autres choses que le vulgaire appelle des prodiges.

44. On accorde ici ce que j'ai dit. On soutient pourtant une chose contraire au sentiment commun des théologiens, en supposant qu'un ange peut faire des miracles.

45. Il est vrai que si un corps en attirait un autre sans l'intervention d'aucun moyen, ce ne serait pas un miracle, mais une contradiction; car ce serait supposer qu'une chose agit où elle n'est pas. Mais le moyen par lequel deux corps s'attirent l'un à l'autre peut être invisible et intangible, et d'une nature différente du mécanisme : ce qui n'empêche pas qu'une action régulière et constante ne puisse être appelée naturelle, puisqu'elle est beaucoup moins merveilleuse que le mouvement des animaux, qui ne passe pourtant pas pour un miracle.

46. Si par le terme de *forces naturelles* on entend ici des forces *mécaniques*, tous les animaux, sans en excepter les hommes, seront de pures machines, comme une horloge. Mais si ce terme ne signifie pas des *forces mécaniques*, la gravitation peut être produite par des forces *régulières* et *naturelles*, quoiqu'elles ne soient pas *mécaniques*.

N. B. On a déjà répondu ci-dessus aux arguments que M. Leibniz a insérés dans une apostille à son quatrième Écrit. La seule chose qu'il soit besoin d'observer ici, c'est que M. Leibniz, en soutenant l'impossibilité des *atomes physiques* (il ne s'agit point entre nous des *points mathématiques*), soutient une absurdité manifeste; car, ou il y a des parties parfaitement solides dans la matière, ou il n'y en a pas : s'il y en a, et qu'en les subdivisant on y prenne de nouvelles particules qui aient toutes la même figure et les mêmes dimensions (ce qui est toujours possible), ces nouvelles particules seront des atomes physiques parfaitement semblables. Que s'il n'y a point de parties parfaitement solides dans la matière, il n'y a point de matière dans l'univers; car plus on divise et subdivise un corps, pour arriver enfin à des parties parfaitement solides et sans pores, plus la proportion que les pores ont à la matière solide de ce corps, plus, dis-je, cette proportion augmente. Si donc, en poussant la division et la subdivision à l'infini, il est impossible d'arriver à des parties parfaitement solides et sans pores, il s'ensuivra que les corps sont uniquement composés de pores (le rapport de ceux-ci aux parties solides augmentant sans cesse), et par conséquent qu'il n'y a point de matière du tout; ce qui est une absurdité manifeste. Et le raisonnement sera le même, par rapport à la matière dont les espèces particulières des corps sont composées, soit que l'on suppose que les pores sont vides, ou qu'ils sont remplis d'une matière étrangère.

CINQUIÈME ÉCRIT DE M. LEIBNIZ,

Ou Réponse à la quatrième réplique de M. Clarke

Sur les §§ 1 et 2 de l'écrit précédent.

1. Je répondrai cette fois plus amplement pour éclaircir les difficultés, et pour essayer si l'on est d'humeur à se payer de raison et à donner des marques de l'amour de la vérité, ou si l'on ne fera que chicaner sans rien éclaircir.

2. On s'efforce souvent de m'imputer la nécessité et la fatalité, quoique peut-être personne n'ait mieux expliqué et plus à fond que j'ai fait dans la *Théodicée*, la véritable différence entre liberté, contingence, spontanéité, d'un côté, et nécessité absolue, hasard, coaction, de l'autre. Je ne sais pas encore si on le fait parce qu'on le veut, quoi que je puisse dire, ou si ces imputations viennent de bonne foi, de ce qu'on n'a point encore pesé mes sentiments. J'expérimenterai bientôt ce que j'en dois juger, et je me réglerai là-dessus.

3. Il est vrai que les raisons font dans l'esprit du sage, et les motifs dans quelque esprit que ce soit, ce qui répond à l'effet que les poids font dans une balance. On objecte que cette notion mène à la nécessité et à la fatalité. Mais on le dit sans le prouver, et sans prendre connaissance des explications que j'ai données autrefois pour lever toutes les difficultés qu'on peut faire là-dessus.

4. Il semble aussi qu'on se joue d'équivoque. Il y a des nécessités qu'il faut admettre. Car il faut distinguer entre une *nécessité absolue* et une *nécessité hypothétique*. Il faut distinguer aussi entre une nécessité qui a lieu parce que l'opposé implique contradiction, et laquelle est appelée *logique*, *métaphysique* ou *mathématique*, et entre une *nécessité* qui est *morale*, qui fait que le sage choisit le meilleur, et que tout esprit suit l'inclination la plus grande.

5. La nécessité hypothétique est celle que la supposition ou hypothèse de la prévision de Dieu impose aux futurs contingents. Et il faut l'admettre, si ce n'est qu'avec les sociniens on refuse à Dieu la prescience des contingents futurs, et la providence qui règle et gouverne les choses en détail.

6. Mais ni cette prescience ni cette préordination ne dérogent

à la liberté. Car Dieu, porté par la suprême raison à choisir entre plusieurs suites des choses ou mondes possibles, celui où les créatures libres prendraient telles ou telles résolutions, quoique non sans son secours, a rendu par là tout événement certain et déterminé une fois pour toutes, sans déroger par là à la liberté de ces créatures; ce simple décret du choix ne changeant point, mais actualisant seulement leurs natures, qu'il y voyait dans ses idées.

7. Et quant à la nécessité morale, elle ne déroge point non plus à la liberté. Car lorsque le sage, et surtout Dieu, le sage souverain, choisit le meilleur, il n'en est pas moins libre; au contraire, c'est la plus parfaite liberté de n'être point empêché d'agir le mieux. Et lorsqu'un autre choisit selon le bien le plus apparent et le plus inclinant, il imite en cela la liberté du sage à proportion de sa disposition; et sans cela, le choix serait un hasard aveugle.

8. Mais le bien, tant vrai qu'apparent, en un mot le motif, incline sans nécessiter, c'est-à-dire sans imposer une nécessité absolue. Car lorsque Dieu, par exemple, choisit le meilleur, ce qu'il ne choisit point et qui est inférieur en perfection ne laisse pas d'être possible. Mais si ce que Dieu choisit était absolument nécessaire, tout autre parti serait impossible contre l'hypothèse; car Dieu choisit parmi les possibles, c'est-à-dire parmi plusieurs partis dont pas un n'implique contradiction.

9. Mais de dire que Dieu ne peut choisir que le meilleur, et d'en vouloir inférer que ce qu'il ne choisit point est impossible, c'est confondre les termes, la *puissance* et la *volonté*, la *nécessité métaphysique* et la *nécessité morale*, les *essences* et les *existences*. Car ce qui est nécessaire l'est par son essence, puisque l'opposé implique contradiction; mais le contingent qui existe doit son existence au principe du meilleur, raison suffisante des choses. Et c'est pour cela que je dis que les motifs inclinent sans nécessiter et qu'il y a une certitude et infaillibilité, mais non pas une nécessité absolue, dans les choses contingentes. Joignez à ceci ce qui se dira plus bas, numéros 73 et 76.

10. Et j'ai assez montré, dans ma *Théodicée*, que cette nécessité morale est heureuse, conforme à la perfection divine, conforme au grand principe des existences, qui est celui du besoin d'une raison suffisante; au lieu que la nécessité absolue et métaphysique dépend de l'autre grand principe de nos raisonnements, qui est celui des

essences, c'est-à-dire celui de l'identité, ou de la contradiction; car ce qui est absolument nécessaire est seul possible entre les partis, et sans contradiction.

11. J'ai fait voir aussi que notre volonté ne suit pas toujours précisément l'entendement pratique; parce qu'elle peut avoir ou trouver des raisons pour suspendre sa résolution jusqu'à une discussion ultérieure.

12. M'imputer après cela une nécessité absolue, sans avoir rien à dire contre les considérations que je viens d'apporter, et qui vont jusqu'au fond des choses, peut-être au delà de ce qui se voit ailleurs, ce sera une obstination déraisonnable.

13. Pour ce qui est de la fatalité, qu'on m'impute aussi, c'est encore une équivoque. Il y a *fatum mahometanum*, *fatum stoicum*, *fatum christianum*. Le destin à la turque veut que les effets arriveraient quand on en éviterait la cause, comme s'il y avait une nécessité absolue. Le destin stoïcien veut qu'on soit tranquille, parce qu'il faut avoir patience par force, puisqu'on ne saurait regimber contre la suite des choses. Mais on convient qu'il y a *fatum christianum*, une destinée certaine de toutes choses, réglée par la prescience et par la providence de Dieu. *Fatum* est dérivé de *fari*, c'est-à-dire prononcer, décerner; et dans le bon sens, il signifie le décret de la Providence. Et ceux qui s'y soumettent par la connaissance des perfections divines, dont l'amour de Dieu est une suite (puisqu'il consiste dans le plaisir que donne cette connaissance), ne prennent pas seulement patience comme les philosophes païens, mais ils sont même contents de ce que Dieu ordonne, sachant qu'il fait tout pour le mieux, et non-seulement pour le plus grand bien en général, mais encore pour le plus grand bien particulier de ceux qui l'aiment.

14. J'ai été obligé de m'étendre pour détruire une bonne fois les imputations mal fondées, comme j'espère de pouvoir le faire par ces explications dans l'esprit des personnes équitables. Maintenant je viendrai à une objection qu'on me fait ici contre la comparaison des poids d'une balance avec les motifs de la volonté. On objecte que la balance est purement passive, est poussée par les poids; au lieu que les agents intelligents et doués de volonté sont actifs. A cela je réponds que le principe du besoin d'une raison suffisante est commun aux agents et aux patients. Ils ont besoin d'une raison

suffisante de leur action, aussi bien que de leur passion. Non-seulement la balance n'agit pas quand elle est poussée également de part et d'autre, mais les poids égaux aussi n'agissent point quand ils sont en équilibre; de sorte que l'un ne peut descendre sans que l'autre monte autant.

15. Il faut encore considérer qu'à proprement parler les motifs n'agissent point sur l'esprit comme les poids sur la balance; mais c'est plutôt l'esprit qui agit en vertu des motifs, qui sont ses dispositions à agir. Ainsi vouloir, comme l'on veut ici, que l'esprit préfère quelquefois les motifs faibles aux plus forts, et même l'indifférent aux motifs, c'est séparer l'esprit des motifs, comme s'ils étaient hors de lui, comme le poids est distingué de la balance; et comme si dans l'esprit il y avait d'autres dispositions pour agir que les motifs, en vertu desquelles l'esprit rejetterait ou accepterait les motifs. Au lieu que dans la vérité les motifs comprennent toutes les dispositions que l'esprit peut avoir pour agir volontairement; car ils ne comprennent pas seulement les raisons, mais encore les inclinations qui viennent des passions ou d'autres impressions précédentes. Ainsi, si l'esprit préférait l'inclination faible à la forte, il agirait contre soi-même, et autrement qu'il est disposé d'agir. Ce qui fait voir que les notions contraires ici aux miennes sont superficielles, et se trouvent n'avoir rien de solide quand elles sont bien considérées.

16. De dire aussi que l'esprit peut avoir de bonnes raisons pour agir, quand il n'a aucuns motifs, et quand les choses sont absolument indifférentes, comme on s'explique ici, c'est une contradiction manifeste; car, s'il a de bonnes raisons pour le parti qu'il prend, les choses ne lui sont point indifférentes.

17. Et de dire qu'on agira quand on a des raisons pour agir, quand même les voies d'agir seraient absolument indifférentes, c'est encore parler fort superficiellement et d'une manière très-insoutenable. Car on n'a jamais une raison suffisante pour agir, quand on n'a pas aussi une raison suffisante pour agir tellement; toute action étant individuelle, et non générale, ni abstraite de ses circonstances, et ayant besoin de quelque voie pour être effectuée. Donc, quand il y a une raison suffisante pour agir tellement, il y en a aussi pour agir par une telle voie; et par conséquent les voies ne sont point indifférentes. Toutes les fois qu'on a des raisons suf-

fisantes pour une action singulière, on en a pour ses réquisits. Voyez encore ce qui se dira plus bas, numéro 66.

18. Ces raisonnements sautent aux yeux, et il est bien étrange qu'on m'impute que j'avance mon principe du besoin d'une raison suffisante, sans aucune preuve tirée de la nature des choses ou des perfections divines. Car la nature des choses porte que tout événement ait préalablement ses conditions, réquisits, dispositions convenables dont l'existence en fait la raison suffisante.

19. Et la perfection de Dieu demande que toutes ses actions soient conformes à sa sagesse, et qu'on ne puisse point lui reprocher d'avoir agi sans raison, ou même d'avoir préféré une raison plus faible à une raison plus forte.

20. Mais je parlerai plus amplement, sur la fin de cet écrit, de la solidité et de l'importance de ce grand principe du besoin d'une raison suffisante pour tout événement, dont le renversement renverserait la meilleure partie de toute la philosophie. Ainsi il est bien étrange qu'on veuille ici qu'en cela je commets une pétition de principe; et il paraît bien qu'on veut soutenir des sentiments insoutenables, puisqu'on est réduit à me refuser ce grand principe, un des plus essentiels de la raison.

Sur les §§ 3 et 4.

21. Il faut avouer que ce grand principe, quoiqu'il ait été reconnu, n'a pas été assez employé. Et c'est en bonne partie la raison pourquoi jusqu'ici la philosophie première a été si peu féconde et si peu démonstrative. J'en infère, entre autres conséquences, qu'il n'y a point dans la nature deux êtres réels absolument indiscernables; parce que s'il y en avait, Dieu et la nature agiraient sans raison, en traitant l'un autrement que l'autre; et qu'ainsi Dieu ne produit point deux portions de matière parfaitement égales et semblables. On répond à cette conclusion sans en réfuter la raison, et on y répond par une objection bien faible. « Cet argument, » dit-on, « s'il était bon, prouverait qu'il serait impossible à Dieu de » créer aucune matière; car les parties de la matière parfaitement » solides, étant prises égales et de la même figure (ce qui est une » supposition possible), seraient exactement faites l'une comme » l'autre. » Mais c'est une pétition de principe très-manifeste de

supposer cette parfaite convenance, qui selon moi ne saurait être admise. Cette supposition de deux indiscernables, comme de deux portions de matière qui conviennent parfaitement entre elles, paraît possible en termes abstraits; mais elle n'est point compatible avec l'ordre des choses, ni avec la sagesse divine où rien n'est admis sans raison. Le vulgaire s'imagine de telles choses, parce qu'il se contente de notions incomplètes. Et c'est un des défauts des atomistes.

22. Outre que je n'admets point dans la matière des portions parfaitement solides, ou qui soient tout d'une pièce, sans aucune variété ou mouvement particulier dans leurs parties, comme l'on conçoit les prétendus atomes. Poser de tels corps est encore une opinion populaire mal fondée. Selon mes démonstrations, chaque portion de matière est actuellement sous-divisée en parties différemment mues, et pas une ne ressemble entièrement à l'autre.

23. J'avais allégué que dans les choses sensibles on n'en trouve jamais deux indiscernables, et que, par exemple, on ne trouvera point deux feuilles dans un jardin, ni deux gouttes d'eau parfaitement semblables. On l'admet à l'égard des feuilles, et peut-être (*perhaps*) à l'égard des gouttes d'eau; mais on pouvait l'admettre sans *perhaps* (*senza forse*, dirait un Italien), encore dans les gouttes d'eau.

24. Je crois que ces observations générales qui se trouvent dans les choses sensibles se trouvent encore à proportion dans les insensibles, et qu'à cet égard on peut dire, comme disait Arlequin dans l'*Empereur de la lune*, que c'est tout comme ici. Et c'est un grand préjugé contre les indiscernables qu'on n'en trouve aucun exemple. Mais on s'oppose à cette conséquence : parce que, dit-on, les corps sensibles sont composés, au lieu qu'on soutient qu'il y en a d'insensibles qui sont simples. Je réponds encore que je n'en accorde point. Il n'y a rien de simple, selon moi, que les véritables monades qui n'ont point de parties ni d'étendue. Les corps simples, et même les parfaitement similaires, sont une suite de la fausse position du vide et des atomes, ou d'ailleurs de la philosophie paresseuse, qui ne pousse pas assez l'analyse des choses et s'imagine de pouvoir parvenir aux premiers éléments corporels de la nature, parce que cela contenterait notre imagination.

25. Quand je nie qu'il y ait deux gouttes d'eau entièrement semblables, ou deux autres corps indiscernables, je ne dis point qu'il soit impossible absolument d'en poser, mais que c'est une chose contraire à la sagesse divine, et qui par conséquent n'existe point.

Sur les §§ 5 et 6.

26. J'avoue que si deux choses parfaitement indiscernables existaient, elles seraient deux : mais la supposition est fausse et contraire au grand principe de la raison. Les philosophes vulgaires se sont trompés lorsqu'ils ont cru qu'il y avait des choses différentes *solo numero*, ou seulement parce qu'elles sont deux ; et c'est de cette erreur que sont venues leurs perplexités sur ce qu'ils appelaient le *principe d'individuation*. La métaphysique a été traitée ordinairement en simple doctrine des termes, comme un dictionnaire philosophique, sans venir à la discussion des choses. La philosophie superficielle, comme celle des atomistes et des vacuistes, se forge des choses que les raisons supérieures n'admettent point. J'espère que mes démonstrations feront changer de face à la philosophie, malgré les faibles contradictions qu'on m'oppose ici.

27. Les parties du temps ou du lieu, prises en elles-mêmes, sont des choses idéales ; ainsi elles se ressemblent parfaitement comme deux unités abstraites. Mais il n'en est pas de même de deux *uns concerts*, ou de deux temps *effectifs*, ou deux espaces *remplis*, c'est-à-dire véritablement *actuels*.

28. Je ne dis pas que deux points de l'espace sont un même point, ni que deux instants du temps sont un même instant, comme il semble qu'on m'impute ; mais on peut s'imaginer, faute de connaissance, qu'il y a deux instants différents où il n'y en a qu'un ; comme j'ai remarqué dans l'article 17 de la précédente Réponse que souvent en géométrie on suppose deux pour représenter l'erreur d'un contredisant, et on n'en trouve qu'un. Si quelqu'un supposait qu'une ligne droite coupe l'autre en deux points, il se trouvera, au bout du compte, que ces deux points prétendus doivent coïncider et n'en sauraient faire qu'un.

29. J'ai démontré que l'espace n'est autre chose qu'un ordre de l'existence des choses, qui se remarque dans leur simultanéité.

Ainsi la fiction d'un univers matériel fini, qui se promène tout entier dans un espace vide infini, ne saurait être admise. Elle est tout à fait déraisonnable et impraticable. Car, outre qu'il n'y a point d'espace réel hors de l'univers matériel, une telle action serait sans but; ce serait travaillèr sans rien faire, *agendo nihil agere*. Il ne se produirait aucun changement observable par qui que ce soit. Ce sont des imaginations de philosophes à notions incomplètes, qui se font de l'espace une réalité absolue. Les simples mathématiciens, qui ne s'occupent que de jeux de l'imagination, sont capables de se forger de telles notions ; mais elles sont détruites par des raisons supérieures.

30. Absolument parlant, il paraît que Dieu peut faire l'univers matériel fini en extension; mais le contraire paraît plus conforme à sa sagesse.

31. Je n'accorde point que tout fini est mobile. Selon l'hypothèse même des adversaires, une partie de l'espace, quoique finie, n'est point mobile. Il faut que ce qui est mobile puisse changer de situation par rapport à quelque autre chose, et qu'il puisse arriver un état nouveau discernable du premier : autrement le changement est une fiction. Ainsi il faut qu'un fini mobile fasse partie d'un autre, afin qu'il puisse arriver un changement observable.

32. Descartes a soutenu que la matière n'a point de bornes, et je ne crois pas qu'on l'ait suffisamment réfuté. Et quand on le lui accorderait, il ne s'ensuit point que la matière serait nécessaire, ni qu'elle ait été de toute éternité, puisque cette diffusion de la matière sans bornes ne serait qu'un effet du choix de Dieu qui l'aurait trouvé mieux ainsi.

Sur le § 7.

33. Puisque l'espace en soi est une chose idéale comme le temps, il faut dire que l'espace hors du monde soit imaginaire, comme les scolastiques mêmes l'ont bien reconnu. Il en est de même de l'espace vide dans le monde, que je crois encore être imaginaire, par les raisons que j'ai produites.

34. On m'objecte le vide inventé par M. Guérike de Magdebourg, qui se fait en pompant l'air d'un récipient; et on prétend qu'il y a véritablement du vide parfait, ou de l'espace sans matière, en

partie au moins, dans ce récipient. Les aristotéliciens et les cartésiens, qui n'admettent point le véritable vide, ont répondu à cette expérience de M. Guérike, aussi bien qu'à celle de M. Torricelli de Florence (qui vidait l'air d'un tuyau de verre par le moyen du mercure), qu'il n'y a point de vide du tout dans le tuyau ou dans le récipient, puisque le verre a des pores subtils, à travers desquels les rayons de la lumière, ceux de l'aimant et autres matières très-minces peuvent passer. Et je suis de leur sentiment, trouvant qu'on pout comparer le récipient à une caisse pleine de trous, qui serait dans l'eau, dans laquelle il y aurait des poissons ou d'autres corps grossiers, lesquels en étant ôtés, la place ne laisserait pas d'être remplie par de l'eau. Il y a seulement cette différence que l'eau, quoiqu'elle soit fluide et plus obéissante que ces corps grossiers, est pourtant aussi pesante et aussi massive, ou même davantage; au lieu que la matière qui entre dans le récipient à la place de l'air est bien plus mince. Les nouveaux partisans du vide répondent à cette instance que ce n'est pas la grossièreté qui fait de la résistance, et par conséquent qu'il y a nécessairement plus de vide où il y a moins de résistance; on ajoute que la subtilité n'y fait rien, et que les parties du vif-argent sont aussi subtiles et aussi fines que celles de l'eau, et que néanmoins le vif-argent résiste plus de dix fois davantage. A cela je réplique que ce n'est pas tant la quantité de la matière que la difficulté qu'elle fait de céder, qui fait la résistance. Par exemple, le bois flottant contient moins de matière pesante que l'eau de pareil volume, et néanmoins il résiste plus au bateau que l'eau.

35. Et quant au vif-argent, il contient à la vérité environ quatorze fois plus de matière pesante que l'eau dans un pareil volume; mais il ne s'ensuit point qu'il contienne quatorze fois plus de matière absolument. Au contraire, l'eau en contient autant, mais prenant ensemble tant sa propre matière, qui est pesante, qu'une matière étrangère non pesante, qui passe au travers de ses pores. Car tant le vif-argent que l'eau sont des masses de matière pesante, percées à jour, à travers lesquelles passe beaucoup de matière non pesante, et qui ne résiste point sensiblement, comme est apparemment celle des rayons de lumière et d'autres fluides insensibles; tels que celui surtout qui cause lui-même la pesanteur des corps grossiers en s'écartant du centre où il les fait aller. Car c'est une étrange fiction

que de faire toute la matière pesante, et même vers toute autre matière; comme si tout corps attirait également tout autre corps selon les masses et les distances, et cela par une attraction proprement dite qui ne fût point dérivée d'une impulsion occulte des corps : au lieu que la pesanteur des corps sensibles vers le centre de la terre doit être produite par le mouvement de quelque fluide; et il en sera de même d'autres pesanteurs, comme de celles des plantes vers le soleil ou entre elles. Un corps n'est jamais mû naturellement que par un autre corps qui le pousse en le touchant; et après cela il continue jusqu'à ce qu'il soit empêché par un autre corps qui le touche : toute autre opération sur le corps est ou miraculeuse ou imaginaire.

Sur les §§ 8 et 9.

36. Comme j'avais objecté que l'espace, pris pour quelque chose de réel et d'absolu sans les corps, serait une chose éternelle, impassible, indépendante de Dieu, on a tâché d'éluder cette difficulté en disant que l'espace est une propriété de Dieu. J'ai opposé à cela, dans mon écrit précédent, que la propriété de Dieu est l'immensité; mais que l'espace, qui est souvent commensuré avec les corps et l'immensité de Dieu, n'est pas la même chose.

37. J'ai encore objecté que, si l'espace est une propriété, et si l'espace infini est l'immensité de Dieu, l'espace fini sera l'étendue ou la mensurabilité de quelque chose finie. Ainsi l'espace occupé par un corps sera l'étendue de ce corps; chose absurde, puisqu'un corps peut changer d'espace, mais qu'il ne peut point quitter son étendue.

38. J'ai encore demandé, si l'espace est une propriété, de quelle chose sera donc la propriété, un espace vide borné, tel qu'on s'imagine dans le récipient épuisé d'air? Il ne paraît point raisonnable de dire que cet espace vide, rond ou carré, soit une propriété de Dieu. Sera-ce donc peut-être la propriété de quelques substances immatérielles, étendues, imaginaires, qu'on se figure, ce semble, dans les espaces imaginaires?

39. Si l'espace est la propriété ou l'affection de la substance qui est dans l'espace, le même espace sera tantôt l'affection d'un corps, tantôt d'un autre corps, tantôt d'une substance immatérielle, tantôt

peut-être de Dieu, quand il est vide de toute autre substance matérielle ou immatérielle. Mais voilà une étrange propriété ou affection qui passe de sujet en sujet! Les sujets quitteront ainsi leurs accidents comme un habit, afin que d'autres sujets s'en puissent revêtir. Après cela, comment distinguera-t-on les accidents et les substances?

40. Que si les espaces bornés qui y sont, et si l'espace infini est la propriété de Dieu, il faut (chose étrange!) que la propriété de Dieu soit composée des affections des créatures; car tous les espaces finis, pris ensemble, composent l'espace infini.

41. Que si l'on nie que l'espace borné soit une affection des choses bornées, il ne sera pas raisonnable non plus que l'espace infini soit l'affection ou la propriété d'une chose infinie. J'avais insinué toutes ces difficultés dans mon écrit précédent; mais il ne paraît point qu'on ait tâché d'y satisfaire.

42. J'ai encore d'autres raisons contre l'étrange imagination que l'espace est une propriété de Dieu. Si cela est, l'espace entre dans l'essence de Dieu. Or l'espace a des parties; donc il y aurait des parties dans l'essence de Dieu, *spectatum admissi*.

43. De plus, les espaces sont tantôt vides, tantôt remplis; donc il y aura dans l'essence de Dieu des parties tantôt vides, tantôt remplies, et par conséquent sujettes à un changement perpétuel. Les corps remplissant l'espace rempliraient une partie de l'essence de Dieu et y seraient commensurés; et, dans la supposition du vide, une partie de l'essence de Dieu sera dans le récipient. Ce *dieu à parties* ressemblera fort au dieu stoïcien, qui était l'univers tout entier, considéré comme un animal divin.

44. Si l'espace infini est l'immensité de Dieu, le temps infini sera l'éternité de Dieu : il faudra donc dire que ce qui est dans l'espace est dans l'immensité de Dieu, et par conséquent dans son essence; et que ce qui est dans le temps est dans l'éternité de Dieu. Phrases étranges, et qui font bien connaître qu'on abuse des termes!

45. En voici encore une autre instance. L'immensité de Dieu fait que Dieu est dans tous les espaces. Mais si Dieu est dans l'espace, comment peut-on dire que l'espace est en Dieu ou qu'il est sa propriété? On a bien ouï dire que la propriété soit dans le sujet; mais on n'a jamais ouï dire que le sujet soit dans sa propriété. De même, Dieu existe en chaque temps : comment donc le temps est-il

dans Dieu, et comment peut-il être une propriété de Dieu? Ce sont des *alloglossies* perpétuelles.

46. Il paraît qu'on confond l'immensité ou l'étendue des choses avec l'espace selon lequel cette étendue est prise. L'espace infini n'est pas l'immensité de Dieu; l'espace fini n'est pas l'étendue des corps, comme le temps n'est point la durée. Les choses gardent leur étendue, mais elles ne gardent point toujours leur espace. Chaque chose a sa propre étendue, sa propre durée; mais elle n'a point son propre temps, et elle ne garde point son propre espace.

47. Voici comment les hommes viennent à se former la notion de l'espace. Ils considèrent que plusieurs choses existent à la fois, et ils y trouvent un certain ordre de coexistence suivant lequel le rapport des uns et des autres est plus ou moins simple : c'est leur situation ou distance. Lorsqu'il arrive qu'un de ces coexistants change de ce rapport à une multitude d'autres sans qu'ils en changent entre eux, et qu'un nouveau venu acquiert le rapport tel que le premier avait eu à d'autres, on dit qu'il est venu à sa place, et on appelle ce changement un mouvement qui est dans celui où est la cause immédiate du changement. Et quand plusieurs, ou même tous, changeraient selon certaines règles connues de direction et de vitesse, on peut toujours déterminer le rapport de situation que chacun acquiert à chacun; et même celui que chaque autre aurait ou qu'il aurait à chaque autre, s'il n'avait point changé ou s'il avait autrement changé. Et supposant ou feignant que parmi ces coexistants il y ait un nombre suffisant de quelques-uns qui n'aient point eu de changement en eux, on dira que ceux qui ont un rapport à ces existants fixes, tel que d'autres avaient auparavant à eux, ont eu la même place que ces derniers avaient eue; et ce qui comprend toutes ces places est appelé espace. Ce qui fait voir que, pour avoir l'idée de la place, et par conséquent de l'espace, il suffit de considérer ces rapports et les règles de leurs changements, sans avoir besoin de se figurer ici aucune réalité absolue hors des choses dont on considère la situation. Et, pour donner une espèce de défi, *place* est ce qu'on dit être le même à A et à B quand le rapport de coexistence de B avec C, E, F, G, etc., convient entièrement avec le rapport de coexistence qu'A a eu avec les mêmes; supposé qu'il n'y ait eu aucune cause de changement dans C, E, F, G, etc. On pourrait dire aussi, sans *ecthèse*, que *place* est ce qui est le

même en moments différents à des existants, quoique différents, quand leur rapport de coexistence avec certains existants, qui depuis un de ces moments à l'autre sont supposés fixes, conviennent entièrement. Et *existants fixes* sont ceux dans lesquels il n'y a point eu de cause du changement de l'ordre de coexistence avec d'autres, ou, ce qui est le même, dans lesquels il n'y a point eu de mouvement. Enfin, *espace* est ce qui résulte des places prises ensemble. Et il est bon de considérer la différence entre la place et entre le rapport de situation qui est dans le corps qui occupe la place; car la place d'A et de B est la même; au lieu que le rapport d'A aux corps fixes n'est pas précisément et individuellement le même que le rapport que B, qui prendra sa place, aura aux mêmes fixes; et ces rapports conviennent seulement. Car deux sujets différents, comme A et B, ne sauraient avoir précisément la même affection individuelle; un même accident individuel ne se pouvant point trouver en deux sujets, ni passer de sujet en sujet. Mais l'esprit, non content de la convenance, cherche une identité, une chose qui soit véritablement la même, et la conçoit comme hors de ces sujets; et c'est ce qu'on appelle ici *place* et *espace*. Cependant cela ne saurait être qu'idéal, contenant un certain ordre où l'esprit conçoit l'application des rapports : comme l'esprit se peut figurer un ordre consistant en lignes généalogiques, dont les grandeurs ne consisteraient que dans le nombre des générations, où chaque personne aurait sa place. Et si l'on ajoutait la fiction de la métempsycose, et si l'on faisait revenir les mêmes âmes humaines, les personnes y pourraient changer de place. Celui qui a été père ou grand-père pourrait devenir fils ou petit-fils, etc. Et cependant ces *places, lignes* et *espaces généalogiques*, quoiqu'elles exprimassent des vérités réelles, ne seraient que choses idéales. Je donnerai encore un exemple de l'usage de l'esprit de se former, à l'occasion des accidents qui sont dans les sujets, quelque chose qui leur réponde hors des sujets. La raison ou proportion entre deux lignes, L et M, peut être conçue de trois façons : comme raison du plus grand L au moindre M; comme raison du moindre M au plus grand L; et enfin comme quelque chose d'abstrait des deux, c'est-à-dire comme la raison entre L et M, sans considérer lequel est l'antérieur ou le postérieur, le sujet ou l'objet. Et c'est ainsi que les proportions sont considérées dans la musique. Dans la première

considération, L le plus grand est le sujet; dans la seconde, M le moindre est le sujet de cet accident, que les philosophes appellent relation ou rapport. Mais quel en sera le sujet dans le troisième sens? On ne saurait dire que tous les deux, L et M ensemble, soient le sujet d'un tel accident; car ainsi nous aurions un accident en deux sujets, qui aurait une jambe dans l'un, et l'autre dans l'autre; ce qui est contre la notion des accidents. Donc il faut dire que ce rapport, dans ce troisième sens, est bien hors des sujets; mais que, n'étant ni substance ni accident, cela doit être une chose purement idéale, dont la considération ne laisse pas d'être utile. Au reste, j'ai fait ici à peu près comme Euclide, qui, ne pouvant pas bien faire entendre absolument ce que c'est que *raisons* prises dans le sens des géomètres, définit bien ce que c'est que *mêmes raisons*. Et c'est ainsi que, pour expliquer ce que c'est que la *place*, j'ai voulu définir ce que c'est que la *même place*. Je remarque enfin que les traces des mobiles qu'ils laissent quelquefois dans les immobiles sur lesquels ils exercent leur mouvement, ont donné à l'imagination des hommes l'occasion de se former cette idée, comme s'il restait encore quelque trace lors même qu'il n'y a aucune chose immobile; mais cela n'est qu'idéal, et porte seulement que s'il y avait là quelque immobile, on l'y pourrait désigner. Et c'est cette analogie qui fait qu'on s'imagine des *places*, des *traces*, des *espaces*, quoique ces choses ne consistent que dans la vérité des *rapports*, et nullement dans quelque réalité absolue.

48. Au reste, si l'espace vide de corps qu'on s'imagine n'est pas vide tout à fait, de quoi est-il donc plein? Y a-t-il peut-être des esprits étendus ou des substances immatérielles capables de s'étendre et de se resserrer, qui s'y promènent et qui se pénètrent sans s'incommoder, comme les ombres de deux corps se pénètrent sur la surface d'une muraille? Je vois revenir les plaisantes imaginations de feu M. Henry Morus, homme savant et bien intentionné d'ailleurs, et de quelques autres, qui ont cru que ces esprits se peuvent rendre impénétrables quand bon leur semble. Il y en a même eu qui se sont imaginé que l'homme, dans l'état d'intégrité, avait aussi le don de la pénétration; mais qu'il est devenu solide, opaque et impénétrable par sa chute. N'est-ce pas renverser les notions des choses, donner à Dieu des parties, donner de l'étendue aux esprits? Le seul principe du besoin de la raison suffisante fait

disparaître tous ces spectres d'imagination. Les hommes se font aisément des fictions, faute de bien employer ce grand principe.

Sur le § 10.

49. On ne peut point dire qu'une certaine durée est éternelle; mais on peut dire que les choses qui durent toujours sont éternelles, en gagnant toujours une durée nouvelle. Tout ce qui existe du temps et de la duration, étant successif, périt continuellement : et comment une chose pourrait-elle exister éternellement, qui, à parler exactement, n'existe jamais? Car comment pourrait exister une chose dont jamais aucune partie n'existe? Du temps n'existent jamais que des instants, et l'instant n'est pas même une partie du temps. Quiconque considérera ces observations comprendra bien que le temps ne saurait être qu'une chose idéale; et l'analogie du temps et de l'espace fera bien juger que l'un est aussi idéal que l'autre. Cependant si, en disant que la duration d'une chose est éternelle, on entend seulement que la chose dure éternellement, je n'ai rien à y redire.

50. Si la réalité de l'espace et du temps est nécessaire pour l'immensité et l'éternité de Dieu, s'il faut que Dieu soit dans des espaces, si être dans l'espace est une propriété de Dieu, Dieu sera en quelque façon dépendant du temps et de l'espace, et en aura besoin; car l'échappatoire que l'espace et le temps sont en Dieu, et comme des propriétés de Dieu, est déjà fermée. Pourrait-on supporter l'opinion qui soutiendrait que les corps se promènent dans les parties de l'essence divine?

Sur les §§ 11 et 12.

51. Comme j'avais objecté que l'espace a des parties, on cherche une autre échappatoire en s'éloignant du sens reçu des termes et soutenant que l'espace n'a point de parties, parce que ses parties ne sont point séparables et ne sauraient être éloignées les unes des autres par discerption. Mais il suffit que l'espace ait des parties, soit que ces parties soient séparables ou non; et on les peut assigner dans l'espace, soit par les corps qui y sont, soit par les lignes ou surfaces qu'on y peut mener.

Sur le § 13.

52. Pour prouver que l'espace, sans les corps, est quelque réalité absolue, on m'avait objecté que l'univers matériel fini se pourrait

promener dans l'espace. J'ai répondu qu'il ne paraît point raisonnable que l'univers matériel soit fini ; et quand on le supposerait, il est déraisonnable qu'il ait du mouvement autrement qu'en tant que ses parties changent de situation entre elles : parce qu'un tel mouvement ne produirait aucun changement observable et serait sans but. Autre chose est quand ses parties changent de situation entre elles ; car alors on y reconnaît un mouvement dans l'espace, mais consistant dans l'ordre des rapports qui sont changés. On réplique maintenant que la vérité du mouvement est indépendante de l'observation, et qu'un vaisseau peut avancer sans que celui qui est dedans s'en aperçoive. Je réponds que le mouvement est indépendant de l'*observation*, mais qu'il n'est point indépendant de l'observabilité. Il n'y a point de mouvement quand il n'y a point de changement observable ; et même, quand il n'y a point de changement observable, il n'y a point de changement du tout. Le contraire est fondé sur la supposition d'un espace réel absolu, que j'ai réfuté démonstrativement par le principe du besoin d'une raison suffisante des choses.

53. Je ne trouve rien dans la définition huitième des *principes mathématiques de la nature*, ni dans la scolie de cette définition, qui prouve ou puisse prouver la réalité de l'espace en soi. Cependant j'accorde qu'il y a de la différence entre un mouvement absolu véritable d'un corps et un simple changement relatif de la situation par rapport à un autre corps. Car lorsque la cause immédiate du changement est dans le corps, il est véritablement en mouvement ; et alors la situation des autres, par rapport à lui, sera changée par conséquence, quoique la cause de ce changement ne soit point en eux. Il est vrai qu'à parler exactement, il n'y a point de corps qui soit parfaitement et entièrement en repos ; mais c'est de quoi on fait abstraction, en considérant la chose mathématiquement. Ainsi je n'ai rien laissé sans réponse de tout ce qu'on a allégué pour la réalité absolue de l'espace ; et j'ai démontré la fausseté de cette réalité par un principe fondamental des plus raisonnables et des plus éprouvés, contre lequel on ne saurait trouver aucune exception ni instance. Au reste, on peut juger par tout ce que je viens de dire que je ne dois point admettre un univers mobile, ni aucune place hors de l'univers matériel.

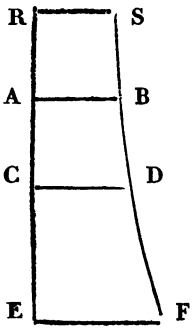
Sur le § 14.

54. Je ne connais aucune objection à laquelle je ne croie avoir répondu suffisamment. Et quant à cette objection, que l'espace et le temps sont des *quantités*, ou plutôt des choses douées de quantité, et que la situation et l'ordre ne le sont point, je réponds que l'ordre a aussi sa *quantité;* il a ce qui précède et ce qui suit : il y a distance ou intervalle. Les choses relatives ont leur *quantité* aussi bien que les absolues : par exemple, les *raisons* ou proportions dans les mathématiques ont leur *quantité* et se mesurent par les *logarithmes;* et cependant ce sont des relations. Ainsi, quoique le temps et l'espace consistent en *rapports*, ils ne laissent pas d'avoir leur *quantité*.

Sur le § 15.

55. Pour ce qui est de la question, si Dieu a pu créer le monde plus tôt, il faut se bien entendre. Comme j'ai démontré que le temps sans les choses n'est autre chose qu'une simple possibilité idéale, il est manifeste que si quelqu'un disait que ce même monde, qui a été créé effectivement, ait sans aucun autre changement pu être créé plus tôt, il ne dira rien d'intelligible; car il n'y a aucune marque ou différence par laquelle il serait possible de connaître qu'il eût été créé plus tôt. Ainsi, comme je l'ai déjà dit, supposer que Dieu aît créé le même monde plus tôt, c'est supposer quelque chose de chimérique : c'est faire du temps une chose absolue, indépendante de Dieu; au lieu que le temps doit coexister aux créatures, et ne se conçoit que par l'ordre et la quantité de leurs changements.

56. Mais, absolument parlant, on peut concevoir qu'un univers ait commencé plus tôt qu'il n'a commencé effectivement. Supposons que notre univers, ou quelque autre, soit représenté par la figure AF, que l'ordonnée AB représente son premier état, et que les ordonnées CDEF représentent des états suivants : je dis qu'on peut concevoir qu'il ait commencé plus tôt en concevant la figure prolongée en arrière, en y ajoutant RS, RA, BS. Car ainsi, les choses étant augmentées, le temps sera augmenté aussi. Mais si une telle augmentation est raisonnable et conforme à la sagesse de Dieu, c'est une autre



question; et il faut dire non, autrement Dieu l'aurait faite. Ce serait comme

> Humano capiti cervicem pictor equinam
> Jungere si velit.

Il en est de même de la destruction. Comme on pourrait concevoir quelque chose d'ajouté au commencement, on pourrait concevoir de même quelque chose de retranché vers la fin; mais ce retranchement encore serait déraisonnable.

57. C'est ainsi qu'il paraît comment on doit entendre que Dieu a créé les choses en quel temps il lui a plu; car cela dépend des choses qu'il a résolu de créer. Mais les choses étant résolues avec leurs rapports, il n'y a plus de choix sur le temps ni sur la place, qui n'ont rien de réel en eux à part, et rien de déterminant ou même rien de discernable.

58. On ne peut donc point dire, comme l'on fait ici, que la sagesse de Dieu peut avoir eu de bonnes raisons pour créer ce monde dans un tel temps particulier, ce temps particulier pris sans les choses étant une fiction impossible, et de bonnes raisons d'un choix ne se pouvant point trouver là où tout est indiscernable.

59. Quand je parle de ce monde, j'entends tout l'univers des créatures matérielles et immatérielles prises ensemble, depuis le commencement des choses; mais si l'on n'entendait que le commencement du monde matériel, et si l'on supposait avant lui des créatures immatérielles, on se mettrait un peu plus à la raison en cela : car le temps alors étant marqué par les choses qui existeraient déjà, ne serait plus indifférent, et il y pourrait avoir du choix. Il est vrai qu'on ne ferait que différer la difficulté; car, supposant que l'univers entier des créatures immatérielles et matérielles ensemble a commencé, il n'y a plus de choix sur le temps où Dieu le voudrait mettre.

60. Ainsi on ne doit point dire, comme l'on fait ici, que Dieu a créé les choses dans un espace, ou dans un temps particulier qui lui a plu. Car tous les temps et tous les espaces, en eux-mêmes, étant parfaitement uniformes et indiscernables, l'un ne saurait plaire plus que l'autre.

61. Je ne veux point m'arrêter ici sur mon sentiment expliqué ailleurs, qui porte qu'il n'y a point de substances créées entièrement destituées de matière; car je tiens, avec les anciens et avec la rai-

son, que les anges ou les intelligences, et les âmes séparées du corps grossier, ont toujours des corps subtils, quoiqu'elles-mêmes soient incorporelles. La philosophie vulgaire admet aisément toute sorte de fictions; la mienne est plus sévère.

62. Je ne dis point que la matière et l'espace est la même chose; je dis seulement qu'il n'y a point d'espace où il n'y a point de matière, et que l'espace en lui-même n'est point une réalité absolue. L'espace et la matière diffèrent comme le temps et le mouvement; cependant ces choses, quoique différentes, se trouvent inséparables.

63. Mais il ne s'ensuit nullement que la matière soit éternelle et nécessaire, sinon en supposant que l'espace est éternel et nécessaire, supposition mal fondée en toutes manières.

Sur les §§ 16 et 17.

64. Je crois avoir répondu à tout, et j'ai répondu particulièrement à cette objection, qui prétend que l'espace et le temps ont une quantité et que l'ordre n'en a point. Voyez ci-dessus, numéro 54.

65. J'ai fait voir clairement que la contradiction est dans l'hypothèse du sentiment opposé, qui cherche une différence là où il n'y en a point; et ce serait une iniquité manifeste d'en vouloir inférer que j'ai reconnu de la contradiction dans mon propre sentiment.

Sur le § 18.

66. Il revient ici un raisonnement que j'ai déjà détruit ci-dessus, numéro 17. On dit que Dieu peut avoir de bonnes raisons pour placer deux cubes parfaitement égaux et semblables; et alors il faut bien, dit-on, qu'il leur assigne leurs places, quoique tout soit parfaitement égal; mais la chose ne doit point être détachée de ses circonstances. Ce raisonnement consiste en notions incomplètes. Les résolutions de Dieu ne sont jamais abstraites et imparfaites; comme si Dieu décernait premièrement à créer les deux cubes, et puis décernait à part où les mettre. Les hommes, bornés comme ils sont, sont capables de procéder ainsi; ils résoudront quelque chose, et puis ils se trouveront embarrassés sur les moyens, sur les voies, sur les places, sur les circonstances Dieu ne prend jamais une résolution sur les fins, sans en prendre en même temps sur les moyens et sur toutes les circonstances; et même j'ai montré, dans la *Théodicée*, qu'à proprement parler, il n'y a qu'un seul décret

pour l'univers tout entier, par lequel il est résolu de l'admettre de la possibilité à l'existence. Ainsi Dieu ne choisira point de cube sans choisir sa place en même temps, et il ne choisira jamais entre des indiscernables.

67. Les parties de l'espace ne sont déterminées et distinguées que par les choses qui y sont; et la diversité des choses dans l'espace détermine Dieu à agir différemment sur différentes parties de l'espace; mais l'espace pris sans les choses n'a rien de déterminant, et même il n'est rien d'actuel.

68. Si Dieu est résolu de placer un certain cube de matière, il s'est aussi déterminé sur la place de ce cube; mais c'est par rapport à d'autres portions de matière, et non pas par rapport à l'espace détaché, où il n'y a rien de déterminant.

69. Mais sa sagesse ne permet pas qu'il place en même temps deux cubes parfaitement égaux et semblables, parce qu'il n'y a pas moyen de trouver une raison de leur assigner des places différentes; il y aurait une *volonté sans motif*.

70. J'avais comparé une volonté sans motif (telle que des raisonnements superficiels l'assignent à Dieu) au *hasard* d'Épicure. On y oppose que le hasard d'Épicure est une nécessité aveugle, et non pas un choix de volonté. Je réplique que le hasard d'Épicure n'est pas une nécessité, mais quelque chose d'indifférent. Épicure l'introduisait exprès pour éviter la nécessité. Il est vrai que le hasard est aveugle; mais une volonté sans motif ne serait pas moins aveugle, et ne serait pas moins due au simple hasard.

Sur le § 19.

71. On répète ici ce qui a déjà été réfuté ci-dessus, numéro 21, que la matière ne saurait être créée, si Dieu ne choisit point parmi les indiscernables. On aurait raison, si la matière consistait en atomes, en corps similaires, ou autres fictions semblables de la philosophie superficielle; mais ce même grand principe, qui combat le choix entre les indiscernables, détruit aussi ces fictions mal bâties.

Sur le § 20.

72. On m'avait objecté dans la troisième réplique, numéros 7 et 8, que Dieu n'aurait point en lui un principe d'agir, s'il était déterminé par les choses externes. J'ai répondu que les idées des choses

externes sont en lui, et qu'ainsi il est déterminé par des raisons internes, c'est-à-dire par sa sagesse. Maintenant on ne veut point entendre à propos de quoi je l'ai dit.

Sur le § 21.

73. On confond souvent, dans les objections qu'on me fait, ce que Dieu ne *veut* point avec ce qu'il ne *peut* point. Voyez ci-dessus, numéro 9; et plus bas, numéro 76. Par exemple, Dieu peut faire tout ce qui est possible; mais il ne veut faire que le meilleur. Ainsi je ne dis point, comme on m'impute ici, que Dieu ne peut point donner des bornes à l'étendue de la matière; mais il y a de l'apparence qu'il ne le veut point, et qu'il a trouvé mieux de ne lui en point donner.

74. De l'étendue à la durée, *non valet consequentia.* Quand l'étendue de la matière n'aurait point de bornes, il ne s'ensuit point que sa durée n'en ait pas non plus, pas même en arrière, c'est-à-dire qu'elle n'ait point eu de commencement. Si la nature des choses, dans le total, est de croître uniformément en perfection, l'univers des créatures doit avoir commencé; ainsi il y aura des raisons pour limiter la durée des choses, quand même il n'y en aurait point pour en limiter l'étendue. De plus, le commencement du monde ne déroge point à l'infinité de la durée *a parte post*, ou dans la suite; mais les bornes de l'univers dérogeraient à l'infinité de son étendue. Ainsi il est plus raisonnable d'en poser un commencement que d'en admettre des bornes; afin de conserver dans l'un et dans l'autre le caractère d'un auteur infini.

75. Cependant ceux qui ont admis l'éternité du monde, ou du moins, comme ont fait des théologiens célèbres, la possibilité de l'éternité du monde, n'ont point nié pour cela sa dépendance de Dieu, comme on le leur impute ici sans fondement.

Sur les §§ 22 et 23.

76. On m'objecte encore ici, sans fondement, que selon moi tout ce que Dieu peut faire doit être fait nécessairement. Comme si l'on ignorait que j'ai réfuté cela solidement dans la *Théodicée*, et que j'ai renversé l'opinion de ceux qui soutiennent qu'il n'y a rien de possible que ce qui arrive effectivement; comme ont fait déjà quelques anciens philosophes, et entre autres Diodore chez Cicéron. On confond la nécessité morale, qui vient du choix du

meilleur, avec la nécessité absolue; on confond la volonté avec la puissance de Dieu. Il peut produire tout possible ou ce qui n'implique point de contradiction; mais il veut produire le meilleur entre les possibles. Voyez ce que j'ai dit ci-dessus, numéro 9 et numéro 74.

77. Dieu n'est donc point un agent nécessaire en produisant les créatures, puisqu'il agit par choix. Cependant ce qu'on ajoute ici est mal fondé, qu'un agent nécessaire ne serait point un agent. On prononce souvent hardiment et sans fondement, en avançant contre moi des thèses qu'on ne saurait prouver.

Sur les §§ 24-28.

78. On s'excuse de n'avoir point dit que l'espace est le *sensorium* de Dieu, mais seulement comme son *sensorium*. Il semble que l'un est aussi peu convenable et aussi peu intelligible que l'autre.

Sur le § 29.

79. L'espace n'est pas la place de toute chose, car il n'est pas la place de Dieu; autrement voilà une chose coéternelle à Dieu et indépendante de lui, et même de laquelle il dépendrait s'il a besoin de place.

80. Je ne vois pas aussi comment on peut dire que l'espace est la place des idées, car les idées sont dans l'entendement.

81. Il est fort étrange aussi de dire que l'âme de l'homme est l'âme des images. Les images, qui sont l'entendement, sont dans l'esprit; mais s'il était l'âme des images, elles seraient hors de lui. Que si l'on entend des images corporelles, comment veut-on que notre esprit en soit l'âme, puisque ce ne sont que des impressions passagères dans les corps dont il est l'âme?

82. Si Dieu sent ce qui se passe dans le monde, par le moyen d'un *sensorium*, il semble que les choses agissent sur lui, et qu'ainsi il est comme on conçoit l'*âme du monde*. On m'impute de répéter les objections, sans prendre connaissance des réponses; mais je ne vois point qu'on ait satisfait à cette difficulté : on ferait mieux de renoncer tout à fait à ce *sensorium* prétendu.

Sur le § 30.

83. On parle comme si l'on n'entendait point comment, selon

moi, l'âme est un *principe représentatif*, c'est-à-dire comme si l'on n'avait jamais ouï parler de mon *harmonie préétablie*.

84. Je ne demeure point d'accord des notions vulgaires, comme si les images des choses étaient transportées (*conveyed*), par les organes, jusqu'à l'âme : car il n'est point convenable par quelle ouverture ou par quelle voiture ce transport des images, depuis l'organe jusque dans l'âme, se peut faire. Cette notion de la philosophie vulgaire n'est point intelligible, comme les nouveaux cartésiens l'ont assez montré. L'on ne saurait expliquer comment la substance immatérielle est affectée par la matière ; et soutenir une chose non intelligible là-dessus, c'est recourir à la notion scolastique chimérique de je ne sais quelles *espèces intentionnelles* inexplicables, qui passent des organes dans l'âme. Les cartésiens ont vu la difficulté, mais ils ne l'ont point résolue ; ils ont eu recours à un concours de Dieu tout particulier, qui serait miraculeux en effet ; mais je crois avoir donné la véritable solution de cette énigme.

85. De dire que Dieu discerne les choses qui se passent, parce qu'il est présent aux substances, et non pas par la dépendance que la continuation de leur existence a de lui, et qu'on peut dire envelopper une production continuelle, c'est dire des choses non intelligibles. La simple présence, ou la proximité de coexistence, ne suffit point pour entendre comment ce qui se passe dans un être doit répondre à ce qui se passe dans un autre être.

86. Par après, c'est donner justement dans la doctrine qui fait de Dieu l'âme du monde, puisqu'on le fait sentir les choses non pas par la dépendance qu'elles ont de lui, c'est-à-dire par la production continuelle de ce qu'il y a de bon et de parfait en elles, mais par une manière de sentiment, comme l'on s'imagine que notre âme sent ce qui se passe dans le corps. C'est bien dégrader la connaissance divine.

87. Dans la vérité des choses, cette manière de sentir est entièrement chimérique, et n'a pas même lieu dans les âmes. Elles sentent ce qui se passe hors d'elles, par ce qui se passe en elles répondant aux choses de dehors, en vertu de l'harmonie que Dieu a préétablie, par la plus belle et la plus admirable de toutes ses productions, qui fait que chaque substance simple, en vertu de sa nature, est, pour ainsi dire, une concentration et un miroir vivant

de tout l'univers suivant son point de vue; ce qui est encore une des plus belles et des plus incontestables preuves de l'existence de Dieu, puisqu'il n'y a que Dieu, c'est-à-dire la cause commune, qui puisse faire cette harmonie des choses. Mais Dieu même ne peut sentir les choses par le moyen par lequel il les fait sentir aux autres. Il les sent, parce qu'il est capable de produire ce moyen; et il ne les ferait point sentir aux autres, s'il ne les produisait lui-même toutes *consentantes*, et s'il n'avait ainsi en soi leur représentation, non comme venant d'elles, mais parce qu'elles viennent de lui, et parce qu'il en est la cause efficiente et exemplaire. Il les sent, parce qu'elles viennent de lui, s'il est permis de dire qu'il les sent; ce qui ne se doit qu'en dépouillant le terme de son imperfection, qui semble signifier qu'elles agissent sur lui. Elles sont, et lui sont connues, parce qu'il les entend et veut, et parce que ce qu'il veut est autant que ce qui existe. Ce qui paraît d'autant plus, parce qu'il les fait sentir les unes aux autres, et qu'il les fait sentir mutuellement par la suite des natures qu'il leur a données une fois pour toutes, et qu'il ne fait qu'entretenir suivant les lois de chacune à part, lesquelles, bien que différentes, aboutissent à une correspondance exacte des résultats. Ce qui passe toutes les idées qu'on a eues vulgairement de la perfection divine et des ouvrages de Dieu, et les élève au plus haut degré, comme M. Bayle a bien reconnu, quoiqu'il ait cru, sans sujet, que cela passe le possible.

88. Ce serait bien abuser du texte de la sainte Écriture, suivant lequel Dieu se repose de ses ouvrages, que d'en inférer qu'il n'y a plus de production continuée. Il est vrai qu'il n'y a point de production de substances simples nouvelles; mais on aurait tort d'en inférer que Dieu n'est maintenant dans le monde que comme l'on conçoit que l'âme est dans le corps, en le gouvernant seulement par sa présence, sans un concours nécessaire pour lui faire continuer son existence.

Sur le § 31.

89. L'*harmonie* ou correspondance entre l'âme et le corps n'est pas un miracle perpétuel, mais l'effet ou la suite d'un miracle primigène fait dans la création des choses, comme sont toutes les choses naturelles. Il est vrai que c'est une *merveille* perpétuelle, comme sont beaucoup de choses naturelles.

90. Le mot d'*harmonie préétablie* est un terme de l'art, je l'avoue, mais non pas un terme qui n'explique rien, puisqu'il est expliqué fort intelligiblement, et qu'on n'oppose rien qui marque qu'il y ait de la difficulté.

91. Comme la nature de chaque substance simple, âme ou véritable monade, est telle, que son état suivant est une conséquence de son état précédent, voilà la cause de l'harmonie toute trouvée. Car Dieu n'a qu'à faire que la substance simple soit une fois et d'abord une *représentation de l'univers*, selon son point de vue, puisque de cela seul il suit qu'elle le sera perpétuellement; et que toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parce qu'elles représentent toujours le même univers.

Sur le § 32.

92. Il est vrai que, selon moi, l'âme ne trouble point les lois du corps, ni le corps celles de l'âme, et qu'ils s'accordent seulement, l'une agissant librement, suivant les règles des causes finales, et l'autre agissant machinalement, suivant les lois des causes efficientes. Mais cela ne déroge point à la liberté de nos âmes, comme on le prétend ici. Car tout agent qui agit suivant les causes finales est libre, quoiqu'il arrive qu'il s'accorde avec celui qui n'agit que par des causes efficientes sans connaissance, ou par *machine;* parce que Dieu, prévoyant ce que la cause libre ferait, a réglé d'abord sa machine, en sorte qu'elle ne puisse manquer de s'y accorder. Monsieur Jaquelot a fort bien résolu cette difficulté dans un de ses livres contre M. Bayle, et j'en ai cité le passage dans la Théodicée, part. 1, § 63. J'en parlerai encore plus bas, numéro 124.

Sur le § 33.

93. Je n'admets point que toute action donne une nouvelle force à ce qui pâtit. Il arrive souvent dans le concours des corps que chacun garde sa force, comme lorsque deux corps durs égaux concourent directement. Alors la seule direction est changée, sans qu'il y ait du changement dans la force; chacun des corps prenant la direction de l'autre, et retournant avec la même vitesse qu'il avait déjà eue.

94. Cependant je n'ai garde de dire qu'il soit surnaturel de donner une nouvelle force à un corps; car je reconnais qu'un corps reçoit souvent une nouvelle force d'un autre corps, qui en perd autant de

la sienne; mais je dis seulement qu'il est surnaturel que tout l'univers des corps reçoive une nouvelle force, et ainsi qu'un corps gagne de la force sans que d'autres en perdent autant. C'est pourquoi je dis aussi qu'il est insoutenable que l'âme donne de la force au corps, car alors tout l'univers des corps recevrait une nouvelle force.

95. Le dilemme qu'on fait ici est mal fondé, parce que, selon moi, il faut ou que l'homme agisse surnaturellement, ou que l'homme soit une pure machine comme une montre. Car l'homme n'agit point surnaturellement, et son corps est véritablement une machine et n'agit que machinalement; mais son âme ne laisse pas d'être une cause libre.

Sur les §§ 34 et 35.

96. Je me remets aussi à ce qui a été ou sera dit dans ce présent écrit, numéros 82, 86 et 111, touchant la comparaison entre Dieu et l'âme du monde; et comment le sentiment qu'on oppose au mien fait trop approcher l'un à l'autre.

Sur le § 36.

97. Je me rapporte aussi à ce que je viens de dire touchant l'harmonie entre l'âme et le corps, numéros 89 et suivants.

Sur le § 37.

98. On me dit que l'âme n'est pas dans le cerveau, mais dans le *sensorium*, sans dire ce que c'est que le *sensorium*. Mais supposé que ce *sensorium* soit étendu, comme je crois qu'on l'entend, c'est toujours la même difficulté; et la question revient si l'âme est diffuse par tout cet étendu, quelque grand ou quelque petit qu'il soit; car le plus ou moins de grandeur n'y fait rien.

Sur le § 38.

99. Je n'entreprendrai pas ici d'établir ma *dynamique*, ou ma *doctrine des forces :* ce lieu n'y serait point propre. Cependant je puis fort bien répondre à l'objection qu'on me fait ici. J'avais soutenu que les forces actives se conservent dans le monde. On m'objecte que deux corps mous, ou non élastiques, concourant entre eux, perdent de leur force. Je réponds que non. Il est vrai que les touts la perdent par rapport à leur mouvement total; mais les parties la reçoivent, étant agitées intérieurement par la force du

concours. Ainsi ce défaut n'arrive qu'en apparence. Les forces ne sont pas détruites, mais dissipées par les parties menues. Ce n'est pas les perdre, mais c'est faire comme font ceux qui changent la grosse monnaie en petite. Je demeure cependant d'accord que la quantité du mouvement ne demeure point la même; en cela j'approuve ce qui se dit page 341 de l'*Optique* de M. Newton, qu'on cite ici. Mais j'ai montré ailleurs qu'il y a de la différence entre la quantité du mouvement et la quantité de la force.

Sur le § 39.

100. On m'avait soutenu que la force décroissait naturellement dans l'univers corporel, et que cela venait de la dépendance des choses (troisième réplique sur les §§ 13 et 14). J'avais demandé, dans ma troisième réponse, qu'on prouvât que ce défaut est une suite de la dépendance des choses. On esquive de satisfaire à ma demande, en se jetant sur un incident, et en niant que ce soit un défaut; mais que ce soit un défaut ou non, il fallait prouver que c'est une suite de la dépendance des choses.

101. Cependant il faut bien que ce qui rendrait la machine du monde aussi imparfaite que celle d'un mauvais horloger soit un défaut.

102. On dit maintenant que c'est une suite de l'*inertie* de la matière; mais c'est ce qu'on ne prouvera pas non plus. Cette inertie, mise en avant, et nommée par Képler, et répétée par Descartes dans ses lettres, et que j'ai employée dans la *Théodicée*, pour donner une image et en même temps un échantillon de l'imperfection naturelle des créatures, fait seulement que les vitesses sont diminuées quand les matières sont augmentées; mais c'est sans aucune diminution des forces.

Sur le § 40.

103. J'avais soutenu que la dépendance de la machine du monde d'un auteur divin est plutôt cause que ce défaut n'y est point; que l'ouvrage n'a point besoin d'être redressé; qu'il n'est point sujet à se détraquer; et enfin, qu'il ne saurait diminuer en perfection. Je donne maintenant à deviner aux gens comment on peut inférer contre moi, comme on fait ici, qu'il faut, si cela est, que le monde matériel soit infini et éternel, sans aucun commencement; et que

Dieu doit toujours avoir créé autant d'hommes et d'autres espèces qu'il est possible d'en créer.

Sur le § 41.

104. Je ne dis point que l'espace est un ordre ou une situation qui rend les choses situables; ce serait parler galimatias. On n'a qu'à considérer mes propres paroles, et les joindre à ce que je viens de dire ci-dessus, numéro 47, pour montrer comment l'esprit vient à se former l'idée de l'espace, sans qu'il faille qu'il y ait un être réel et absolu qui y réponde, hors de l'esprit et hors des rapports. Je ne dis donc point que l'espace est un ordre ou une situation, mais un ordre des situations, ou selon lequel les situations sont rangées, et que l'espace abstrait est cet ordre des situations conçues comme possibles. Ainsi c'est quelque chose d'idéal. Mais il semble qu'on ne me veut point entendre. J'ai répondu déjà ici, numéro 54, à l'objection qui prétend qu'un ordre n'est point capable de quantité.

105. On objecte ici que le temps ne saurait être un ordre des choses successives, parce que la quantité du temps peut devenir plus grande ou plus petite, l'ordre des successions demeurant le même. Je réponds que cela n'est point : car si le temps est plus grand, il y aura plus d'états successifs pareils interposés; et s'il est plus petit, il y en aura moins, puisqu'il n'y a point de vide ni de condensation ou de pénétration, pour ainsi dire, dans les temps, non plus que dans les lieux.

106. Je soutiens que, sans les créatures, l'immensité et l'éternité de Dieu ne laisseraient pas de subsister, mais sans aucune dépendance ni des temps ni des lieux. S'il n'y avait point de créatures, il n'y aurait ni temps ni lieux, et, par conséquent, point d'espace actuel. L'immensité de Dieu est indépendante de l'espace, comme l'éternité de Dieu est indépendante du temps. Elles portent seulement, à l'égard de ces deux ordres de choses, que Dieu serait présent et coexistant à toutes les choses qui existeraient. Ainsi je n'admets point ce qu'on avance ici, que si Dieu seul existait, il y aurait temps et espace comme à présent. Au lieu qu'alors, à mon avis, ils ne seraient que dans les idées, comme de simples possibilités. L'immensité et l'éternité de Dieu sont quelque chose de plus éminent que la durée et l'étendue des créatures, non-seulement par rapport à la grandeur, mais encore par rapport à la nature de la

chose. Ces attributs divins n'ont point besoin de choses hors de Dieu, comme sont les lieux et les temps actuels. Ces vérités ont été assez reconnues par les théologiens et par les philosophes.

Sur le § 42.

107. J'avais soutenu que l'opération de Dieu, par laquelle il redresserait la machine du monde corporel, prête par sa nature, à ce qu'on prétend, à tomber dans le repos, serait un miracle. On a répondu que ce ne serait point une opération *miraculeuse*, parce qu'elle serait *ordinaire*, et doit arriver assez souvent. J'ai répliqué que ce n'est pas l'*usuel* ou le *non usuel* qui fait le miracle proprement dit, ou de la plus grande espèce, mais de *surpasser les forces des créatures;* et que c'est le sentiment des théologiens et des philosophes. Et qu'ainsi on m'accorde, au moins, que ce qu'on introduit et que je désapprouve, est un miracle de la plus grande espèce, suivant la notion reçue, c'est-à-dire qui surpasse les forces créées, et que c'est justement ce que tout le monde tâche d'éviter en philosophie. On me répond maintenant que c'est appeler de la raison à l'opinion vulgaire. Mais je réplique encore que cette opinion vulgaire, suivant laquelle il faut éviter en philosophant, autant qu'il se peut, ce qui surpasse les natures des créatures, est très-raisonnable. Autrement rien ne sera si aisé que de rendre raison de tout, en faisant survenir une divinité, *Deum ex machina*, sans se soucier des natures des choses.

108. D'ailleurs, le sentiment commun des théologiens ne doit pas être traité simplement en opinion vulgaire. Il faut de grandes raisons pour qu'on ose y contrevenir, et je n'en vois aucune ici.

109. Il semble qu'on s'écarte de sa propre notion, qui demandait que le miracle fût rare, en me reprochant, quoique sans fondement, sur le § 31, que l'harmonie préétablie serait un miracle perpétuel; si ce n'est qu'on ait voulu raisonner contre moi *ad hominem*.

Sur le § 43.

110. Si le miracle ne diffère du naturel que dans l'apparence et par rapport à nous, en sorte que nous appelions seulement miracle ce que nous observons rarement, il n'y aura point de différence interne réelle entre le miracle et le naturel, et, dans le fond des choses, tout sera également naturel, ou tout sera également mira-

culeux. Les théologiens auront-ils raison de s'accommoder du premier, et les philosophes du second?

111. Cela n'ira-t-il pas encore à faire de Dieu l'âme du monde, si toutes ses opérations sont naturelles, comme celles que l'âme exerce dans le corps? Ainsi Dieu sera une partie de la nature.

112. En bonne philosophie, et en saine théologie, il faut distinguer entre ce qui est explicable par les natures et les forces des créatures, et ce qui n'est explicable que par les forces de la substance infinie. Il faut mettre une distance infinie entre l'opération de Dieu, qui va au delà des forces des natures, et entre les opérations des choses qui suivent les lois que Dieu leur a données, et qu'il les a rendues capables de suivre par leur nature, quoique avec son assistance.

113. C'est par là que tombent les attractions proprement dites, et autres opérations inexplicables par les natures des créatures, qu'il faut faire effectuer par miracle, ou recourir aux absurdités, c'est-à-dire aux *qualités occultes* scolastiques, qu'on commence à nous débiter sous le spécieux nom de forces, mais qui nous ramènent dans le royaume des ténèbres. C'est *inventa fruge, glandibus vesci.*

114. Du temps de M. Boyle, et d'autres excellents hommes qui fleurissaient en Angleterre sous les commencements de Charles II, on n'aurait pas osé nous débiter des notions si creuses. J'espère que ce beau temps reviendra sous un aussi bon gouvernement que celui d'à présent, et que les esprits un peu trop divertis par le malheur des temps retourneront à mieux cultiver les connaissances solides. Le capital de M. Boyle était d'inculquer que tout se faisait mécaniquement dans la physique. Mais c'est un malheur des hommes de se dégoûter enfin de la raison même et de s'ennuyer de la lumière. Les chimères commencent à revenir et plaisent, parce qu'elles ont quelque chose de merveilleux. Il arrive dans le pays philosophique ce qui est arrivé dans le pays poétique. On s'est lassé des romans raisonnables, tels que la *Clélie française*, ou l'*Armène allemande;* et on est revenu depuis quelque temps aux *Contes des Fées.*

115. Quant aux mouvements des corps célestes, et, plus encore. quant à la formation des plantes et des animaux, il n'y a rien qui tienne du miracle, excepté le commencement des choses. L'orga-

nisme des animaux est un mécanisme qui suppose une *préformation* divine ; ce qui ensuit est purement naturel et tout à fait *mécanique*.

116. Tout ce qui se fait dans le corps de l'homme et de tout animal est aussi mécanique que ce qui se fait dans une montre. La différence est seulement telle qu'elle doit être entre une machine d'une invention divine, et entre la production d'un ouvrier aussi borné que l'homme.

Sur le § 44.

117. Il n'y a point de difficulté chez les théologiens sur les miracles des anges ; il ne s'agit que de l'usage du mot. On pourra dire que les anges font des miracles, mais moins proprement dits, ou d'un ordre inférieur. Disputer là-dessus serait une question de nom. On pourra dire que cet ange qui transportait Habacuc par les airs, qui remuait le lac de Bethzaïda, faisait un miracle ; mais ce n'était pas un miracle du premier rang, car il est explicable par les forces naturelles des anges, supérieures aux nôtres.

Sur le § 45.

118. J'avais objecté qu'une *attraction* proprement dite, ou à la scolastique, serait une opération en distance, *sans moyen*. On répond ici qu'une *attraction sans moyen* serait une contradiction. Fort bien ; mais comment l'entend-on donc, quand on veut que le soleil, à travers un espace vide, attire le globe de la terre ? Est-ce Dieu qui sert de *moyen ?* Mais ce serait un miracle, s'il y en a jamais eu, cela surpasserait les forces des créatures.

119. Ou sont-ce peut-être quelques substances immatérielles, ou quelques rayons spirituels, ou quelque accident sans substance, quelque espèce comme intentionnelle, ou quelque autre je ne sais quoi qui doit faire ce moyen prétendu ? choses dont il semble qu'on a encore bonne provision en tête, sans assez les expliquer.

120. Ce moyen de communication est, dit-on, invisible, intangible, non mécanique. On pouvait ajouter avec le même droit, inexplicable, non intelligible, précaire, sans fondement, sans exemple.

121. Mais il est régulier, dit-on, il est constant, et par conséquent naturel. Je réponds qu'il ne saurait être régulier sans être raisonnable, et qu'il ne saurait être naturel sans être explicable par les natures des créatures.

122. Si ce moyen, qui fait une véritable attraction, est constant et en même temps inexplicable par les forces des créatures, et s'il est véritable avec cela, c'est un miracle perpétuel; et s'il n'est pas miraculeux, il est faux. C'est une chose chimérique, une qualité occulte scolastique.

123. Il serait comme le cas d'un corps allant en rond, sans s'écarter par la tangente, quoique rien d'explicable ne l'empêchât de le faire. Exemple que j'ai déjà allégué, et auquel on n'a pas trouvé à propos de répondre, parce qu'il montre trop clairement la différence entre le véritable naturel d'un côté, et entre la qualité occulte chimérique des écoles de l'autre côté.

Sur le § 46.

124. Les forces naturelles des corps sont toutes soumises aux lois mécaniques, et les forces naturelles des esprits sont toutes soumises aux lois morales. Les premières suivent l'ordre des causes efficientes, et les secondes suivent l'ordre des causes finales. Les premières opèrent sans liberté, comme une montre; les secondes sont exercées avec liberté, quoiqu'elles s'accordent exactement avec cette espèce de montre, qu'une autre cause libre supérieure a accommodée avec elles par avance. J'en ai déjà parlé numéro 92.

125. Je finis par un point qu'on m'a opposé au commencement de ce quatrième écrit, où j'ai déjà répondu ci-dessus, numéros 18, 19, 20. Mais je me suis réservé d'en dire encore davantage en concluant. On a prétendu d'abord que je commets une pétition de principe; mais de quel principe, je vous en prie? Plût à Dieu qu'on n'eût jamais supposé des principes moins clairs! Ce principe est celui du besoin d'une raison suffisante pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu. Est-ce un principe qui a besoin de preuves? On me l'avait même accordé, on fait semblant de l'accorder au second numéro du troisième écrit, peut-être parce qu'il aurait paru trop choquant de le nier; mais, ou l'on ne l'a fait qu'en paroles, ou l'on se contredit, ou l'on se rétracte.

126. J'ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu, ni rendre raison de plusieurs autres vérités importantes.

127. Tout le monde ne s'en est-il point servi en mille occasions?

Il est vrai qu'on l'a oublié par négligence en beaucoup d'autres, mais c'est là justement l'origine des chimères; comme, par exemple, d'un temps ou d'un espace absolu réel, du vide, des atomes, d'une attraction à la scolastique, de l'influence physique entre l'âme et le corps, et de mille autres fictions, tant de celles qui sont restées de la fausse persuasion des anciens, que de celles qu'on a inventées depuis peu.

128. N'est-ce pas à cause de la violation de ce grand principe que les anciens se sont déjà moqués de la déclinaison sans sujet des atomes d'Épicure? Et j'ose dire que l'attraction à la scolastique, qu'on renouvelle aujourd'hui, et dont on ne se moquait pas moins il y a trente ans ou environ, n'a rien de plus raisonnable.

129. J'ai souvent défié les gens de m'apporter une instance contre ce grand principe, un exemple non contesté, où il manque; mais on ne l'a jamais fait, et on ne le fera jamais. Cependant il y a une infinité d'exemples où il réussit; ou plutôt il réussit dans tous les cas connus où il est employé. Ce qui doit faire juger raisonnablement qu'il réussira encore dans les cas inconnus, ou qui ne deviendront connus que par son moyen, suivant la maxime de la philosophie expérimentale, qui procède *a posteriori;* quand même il ne serait point d'ailleurs justifié par la pure raison, ou *a priori*.

130. Me nier ce grand principe, c'est faire encore d'ailleurs comme Épicure, réduit à nier cet autre grand principe, qui est celui de la contradiction; savoir, que toute énonciation intelligible doit être vraie ou fausse. Chrysippe s'amusait à le prouver contre Épicure; mais je ne crois pas avoir besoin de l'imiter, quoique j'aie déjà dit ci-dessus ce qui peut justifier le mien, et quoique je puisse dire encore quelque chose là-dessus, mais qui serait peut-être trop profond pour convenir à cette présente contestation. Et je crois que des personnes raisonnables et impartiales m'accorderont que, d'avoir réduit son adversaire à nier ce principe, c'est l'avoir mené *ad absurdum*.

CINQUIÈME RÉPLIQUE DE M. CLARKE.

Comme un discours diffus n'est pas une marque d'un esprit clair, ni un moyen propre à donner des idées claires aux lecteurs, je

tâcherai de répondre à ce cinquième écrit d'une manière distincte, et en aussi peu de mots qu'il me sera possible.

1-20. Il n'y a aucune ressemblance entre une balance mise en mouvement par des poids ou par une impulsion, et un esprit qui se meut, ou qui agit, par la considération de certains motifs. Voici en quoi consiste la différence. La balance est entièrement passive, et par conséquent sujette à une nécessité absolue : au lieu que l'esprit non-seulement reçoit une impression, mais encore agit ; ce qui fait l'essence de la liberté. Supposer que, lorsque différentes manières d'agir paraissent également bonnes, elles ôtent entièrement à l'esprit le pouvoir d'agir, comme les poids égaux empêchent nécessairement une balance de se mouvoir, c'est nier qu'un esprit ait en lui-même un principe d'action, et confondre le pouvoir d'agir avec l'impression que les motifs font sur l'esprit, en quoi il est tout à fait passif. Le motif, ou la chose que l'esprit considère et qu'il a en vue, est quelque chose d'externe. L'impression que ce motif fait sur l'esprit est la qualité perceptive dans laquelle l'esprit est passif. Faire quelque chose après, ou en vertu de cette perception, est la faculté de se mouvoir de soi-même ou d'agir. Dans tous les agents animés, c'est la *spontanéité ;* et dans les agents intelligents, c'est proprement ce que nous appelons *liberté*. L'erreur où l'on tombe sur cette matière vient de ce qu'on ne distingue pas soigneusement ces deux choses, de ce que l'on confond le *motif* avec le *principe* d'action, de ce que l'on prétend que l'esprit n'a point d'autre principe d'action que le motif, quoique l'esprit soit tout à fait passif en recevant l'impression du motif. Cette doctrine fait croire que l'esprit n'est pas plus actif que le serait une balance, si elle avait d'ailleurs la faculté d'apercevoir les choses : ce que l'on ne peut dire sans renverser entièrement l'idée de la liberté. Une balance poussée des deux côtés par une force égale, ou pressée des deux côtés par des poids égaux, ne peut avoir aucun mouvement. Et supposé que cette balance reçoive la faculté d'apercevoir, en sorte qu'elle sache qu'il lui est impossible de se mouvoir, ou qu'elle se fasse illusion, en s'imaginant qu'elle se meut elle-même, quoiqu'elle n'ait qu'un mouvement communiqué ; elle se trouverait précisément dans le même état où le savant auteur suppose que se trouve un agent libre, dans tous les cas d'une indifférence absolue. Voici en quoi consiste la fausseté de l'argument dont il s'agit ici. La balance, faute d'avoir

en elle-même un principe d'action, ne peut se mouvoir lorsque les poids sont égaux ; mais un agent libre, lorsqu'il se présente deux ou plusieurs manières d'agir, également raisonnables et parfaitement semblables, conserve encore en lui-même le pouvoir d'agir, parce qu'il a la faculté de se mouvoir. De plus, cet agent libre peut avoir de très-bonnes et de très-fortes raisons pour ne pas s'abstenir entièrement d'agir ; quoique peut-être il n'y ait aucune raison qui puisse déterminer qu'une certaine manière d'agir vaut mieux qu'une autre. On ne peut donc soutenir que, supposé que deux différentes manières de placer certaines particules de matière fussent également bonnes et raisonnables, Dieu ne pourrait absolument, ni conformément à sa sagesse, les placer d'aucune de ces deux manières, faute d'une raison suffisante qui pût le déterminer à choisir l'une préférablement à l'autre : on ne peut, dis-je, soutenir une telle chose, sans faire Dieu un être purement passif ; et par conséquent il ne serait point Dieu, ou le gouverneur du monde. Et quand on nie la possibilité de cette supposition, savoir qu'il peut y avoir deux parties égales de matière dont la situation peut être également bien transposée, on n'en saurait alléguer d'autre raison que cette *pétition de principe :* savoir, qu'en ce cas-là, ce que le savant auteur dit d'une raison suffisante ne serait pas bien fondé. Car sans cela, comment peut-on dire qu'il est impossible que Dieu puisse avoir de bonnes raisons pour créer plusieurs particules de matière parfaitement semblables en différents lieux de l'univers? En ce cas-là, puisque les parties de l'espace sont semblables, il est évident que si Dieu n'a point donné à ces parties de matière des situations différentes dès le commencement, il n'a pu en avoir d'autre raison que sa seule volonté. Cependant on ne peut pas dire avec raison qu'une telle volonté est une volonté sans aucun motif : car les bonnes raisons que Dieu peut avoir de créer plusieurs particules de matière parfaitement semblables, doivent par conséquent lui servir de motif pour choisir (ce qu'une balance ne saurait faire) l'une des deux choses absolument indifférentes; c'est-à-dire pour mettre ces particules dans une certaine situation, quoiqu'une situation tout à fait contraire eût été également bonne.

La nécessité, dans les questions philosophiques, signifie toujours une *nécessité absolue*. La *nécessité hypothétique* et la *nécessité morale* ne sont que des manières de parler figurées; et à la rigueur

philosophique, elles ne sont point une *nécessité*. Il ne s'agit pas de savoir si une chose doit être, lorsque l'on suppose qu'elle est, ou qu'elle sera : c'est ce qu'on appelle une nécessité hypothétique. Il ne s'agit pas non plus de savoir s'il est vrai qu'un être bon et qui continue d'être bon ne saurait faire le mal; ou si un être sage ne saurait agir d'une manière contraire à la sagesse; ou si une personne qui aime la vérité et qui continue de l'aimer peut dire un mensonge : c'est ce qu'on appelle une *nécessité morale*. Mais la véritable et la seule question philosophique touchant la liberté consiste à savoir si la cause ou le principe immédiat et physique de l'action est réellement dans celui que nous appelons l'agent; ou si c'est quelque autre raison suffisante qui est la véritable cause de l'action, en agissant sur l'agent et en faisant qu'il ne soit pas un véritable agent, mais un simple patient. On peut remarquer ici en passant que le savant auteur contredit sa propre hypothèse, lorsqu'il dit que la volonté ne suit pas toujours exactement l'entendement pratique, parce qu'elle peut quelquefois trouver des raisons pour suspendre sa résolution. Car ces raisons-là ne sont-elles pas le dernier jugement de l'entendement pratique?

21-25. S'il est possible que Dieu produise ou qu'il ait produit deux portions de matière parfaitement semblables, de sorte que le changement de leur situation serait une chose indifférente? Ce que le savant auteur dit d'une raison suffisante ne prouve rien. En répondant à ceci, il ne dit pas, comme il le devrait dire, qu'il est impossible que Dieu fasse deux portions de matière tout à fait semblables; mais que sa sagesse ne lui permet pas de le faire. Comment sait-il cela? Pourra-t-il prouver qu'il n'est pas possible que Dieu puisse avoir de bonnes raisons pour créer plusieurs parties de matière parfaitement semblables en différents lieux de l'univers? La seule preuve qu'il allègue est qu'il n'y aurait aucune raison suffisante qui pût déterminer la volonté de Dieu à mettre une de ces parties de matière dans une certaine situation plutôt que dans une autre. Mais si Dieu peut avoir plusieurs bonnes raisons (on ne saurait prouver le contraire), si Dieu, dis-je, peut avoir plusieurs bonnes raison pour créer plusieurs parties de matière tout à fait semblables, l'indifférence de leur situation suffira-t-elle pour en rendre la création impossible ou contraire à sa sagesse? Il me semble que c'est formellement supposer ce qui est en question.

On n'a point répondu à un autre argument de la même nature, que j'ai fondé sur l'indifférence absolue de la première détermination particulière du mouvement ou commencement du monde.

26-32. Il semble qu'il y ait ici plusieurs contradictions. On reconnaît que deux choses tout à fait semblables seraient véritablement deux choses; et nonobstant cet aveu, on continue de dire qu'elles n'auraient pas le *principe d'individuation;* et dans le IVe écrit, § 6, on assure positivement qu'elles ne seraient qu'une même chose sous deux noms. Quoique l'on reconnaisse que ma supposition est possible, on ne veut pas me permettre de faire cette supposition. On avoue que les parties du temps et de l'espace sont parfaitement semblables en elles-mêmes; mais on nie cette ressemblance lorsqu'il y a des corps dans ces parties. On compare les différentes parties de l'espace qui coexistent, et les différentes parties successives du temps, à une ligne droite qui coupe une autre ligne droite en deux points coïncidents, qui ne sont qu'un seul point. On soutient que l'espace n'est que l'ordre des choses qui coexistent, et cependant on avoue que le monde matériel peut être borné; d'où il s'ensuit qu'il faut nécessairement qu'il y ait un espace vide au delà du monde. On reconnaît que Dieu pouvait donner des bornes à l'univers, et, après avoir fait cet aveu, on ne laisse pas de dire que cette supposition est non-seulement déraisonnable et sans but, mais encore une fiction impossible; et l'on assure qu'il n'y a aucune raison possible qui puisse limiter la quantité de la matière. On soutient que le mouvement de l'univers tout entier ne produirait aucun changement; et cependant on ne répond pas à ce que j'avais dit, qu'une augmentation ou une cessation subite du mouvement du tout causerait un choc sensible à toutes les parties. Et il n'est pas moins évident qu'un mouvement circulaire du tout produirait une *force centrifuge* dans toutes les parties. J'ai dit que le monde matériel doit être mobile, si le tout est borné; on le nie, parce que les parties de l'espace sont immobiles : donc le tout est infini et existe nécessairement. On soutient que le mouvement renferme nécessairement un changement relatif de situation dans un corps par rapport à d'autres corps; et cependant on ne fournit aucun moyen d'éviter cette conséquence absurde, savoir, que la mobilité d'un corps dépend de l'existence d'autres corps; et que si un corps existait seul, il serait incapable de mouvement; ou que les parties

d'un corps qui circule (du soleil, par exemple) perdraient la force centrifuge qui naît de leur mouvement circulaire, si toute la matière extérieure qui les environne était annihilée. Enfin, on soutient que l'infinité de la matière est l'effet de la volonté de Dieu; et cependant on approuve la doctrine de Descartes, comme si elle était incontestable, quoique tout le monde sache que le seul fondement sur lequel ce philosophe l'a établie est cette supposition : que la matière était nécessairement infinie, puisque l'on ne saurait la supposer finie sans contradiction. Voici ses propres termes : *Puto implicare contradictionem, ut mundus sit finitus.* Si cela est vrai, Dieu n'a jamais pu limiter la quantité de la matière, et, par conséquent, il n'en est point le créateur et il ne peut la détruire.

Il me semble que le savant auteur n'est jamais d'accord avec lui-même, dans tout ce qu'il dit touchant la matière et l'espace. Car tantôt il combat le vide ou l'espace destitué de matière, comme s'il était absolument impossible (l'espace et la matière étant inséparables); et cependant il reconnaît souvent que la quantité de la matière dans l'univers dépend de la volonté de Dieu.

33, 34, 35. Pour prouver qu'il y a du vide, j'ai dit que certains espaces ne font point de résistance. Le savant auteur répond que ces espaces sont remplis d'une matière qui n'a point de pesanteur. Mais l'argument n'était pas fondé sur la pesanteur; il était fondé sur la résistance, qui doit être proportionnée à la quantité de la matière, soit que la matière ait de la pesanteur ou qu'elle n'en ait pas.

Pour prévenir cette réplique, l'auteur dit que la résistance ne vient pas tant de la quantité de la matière que de la difficulté qu'elle a à céder : mais cet argument est tout à fait hors d'œuvre; parce que la question dont il s'agit ne regarde que les corps fluides qui ont peu de ténacité, ou qui n'en ont point du tout, comme l'eau et le vif-argent, dont les parties n'ont de la peine à céder qu'à proportion de la quantité de matière qu'elles contiennent. L'exemple que l'on tire du bois flottant, qui contient moins de matière pesante qu'un égal volume d'eau, et qui ne laisse pas de faire une plus grande résistance; cet exemple, dis-je, n'est rien moins que philosophique. Car un égal volume d'eau renfermée dans un vaisseau, ou gelée et flottante, fait une plus grande résistance que le bois flottant, parce qu'alors la résistance est causée par le volume

entier de l'eau. Mais lorsque l'eau se trouve en liberté et dans son état de fluidité, la résistance n'est pas causée par toute la masse du volume égal d'eau, mais seulement par une partie de cette masse, de sorte qu'il n'est pas surprenant que dans ce cas l'eau semble faire moins de résistance que le bois.

36, 37, 38. L'auteur ne paraît pas raisonner sérieusement dans cette partie de son écrit. Il se contente de donner un faux jour à l'idée de l'immensité de Dieu, qui n'est pas une *intelligentia supramundana (semota à nostris rebus sejunctaque longe)*, et qui n'est pas loin de chacun de nous; car *en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être.*

L'espace occupé par un corps n'est pas l'étendue de ce corps; mais le corps étendu existe dans cet espace.

Il n'y a aucun espace borné; mais notre imagination considère dans l'espace qui n'a point de bornes et qui n'en peut avoir, telle partie ou telle quantité qu'elle juge à propos d'y considérer.

L'espace n'est pas une affection d'un ou de plusieurs corps ou d'aucun être borné, et il ne passe point d'un sujet à un autre; mais il est toujours, et sans variation, l'immensité d'un être immense, qui ne cesse jamais d'être le même.

Les espaces bornés ne sont point des propriétés des substances bornées; ils ne sont que des parties de l'espace infini dans lesquelles les substances bornées existent.

Si la matière était infinie, l'espace infini ne serait pas plus une propriété de ce corps infini, que les espaces finis sont des propriétés des corps finis. Mais, en ce cas, la matière infinie serait dans l'espace infini, comme les corps finis y sont présentement.

L'immensité n'est pas moins essentielle à Dieu que son éternité. Les parties de l'immensité étant tout à fait différentes des parties matérielles, séparables, divisibles et mobiles, d'où naît la corruptibilité, elles n'empêchent pas l'immensité d'être essentiellement simple, comme les parties de la durée n'empêchent pas que la même simplicité ne soit essentielle à l'éternité.

Dieu lui-même n'est sujet à aucun changement par la diversité et les changements des choses, qui ont la vie, le mouvement, et l'être en lui.

Cette doctrine, qui paraît si étrange à l'auteur, est la doctrine formelle de saint Paul, et la voix de la nature et de la raison.

Dieu n'existe point dans l'espace ni dans le temps; mais son existence est la cause de l'espace et du temps. Et lorsque nous disons, conformément au langage du vulgaire, que Dieu existe dans tout l'espace et dans tout le temps, nous voulons dire seulement qu'il est partout et qu'il est éternel, c'est-à-dire que l'espace infini et le temps sont des suites nécessaires de son existence, et non que l'espace et le temps sont des êtres distincts de lui, *dans* lesquels il existe.

J'ai fait voir ci-dessus, sur le § 40, que l'espace borné n'est pas l'étendue des corps. Et l'on n'a aussi qu'à comparer les deux sections suivantes (47 et 48) avec ce que j'ai déjà dit.

49, 50, 51. Il me semble que ce que l'on trouve ici n'est qu'une chicane sur des mots. Pour ce qui est de la question touchant les parties de l'espace, voyez ci-dessus, réplique III, § 3, et réplique IV, § 11.

52 et 53. L'argument dont je me suis servi ici pour faire voir que l'espace est réellement indépendant des corps est fondé sur ce qu'il est possible que le monde matériel soit borné et mobile. Le savant auteur ne devait donc pas se contenter de répliquer qu'il ne croit pas que la sagesse de Dieu lui ait pu permettre de donner des bornes à l'univers et de le rendre capable de mouvement. Il faut que l'auteur soutienne qu'il était impossible que Dieu fît un monde borné et mobile; ou qu'il reconnaisse la force de mon argument, fondé sur ce qu'il est possible que le monde soit borné et mobile. L'auteur ne devait pas non plus se contenter de répéter ce qu'il avait avancé; savoir que le mouvement d'un monde borné ne serait rien, et que, faute d'autres corps avec lesquels on pût le comparer, il ne produirait aucun changement sensible. Je dis que l'auteur ne devait pas se contenter de répéter cela, à moins qu'il ne fût en état de réfuter ce que j'avais dit d'un fort grand changement qui arriverait dans le cas proposé; savoir que les parties recevraient un choc sensible par une soudaine augmentation du mouvement du tout, ou par la cessation de ce même mouvement. On n'a pas entrepris de répondre à cela.

53. Comme le savant auteur est obligé de reconnaître ici qu'il y a de la différence entre le mouvement absolu et le mouvement relatif, il me semble qu'il s'ensuit de là nécessairement que l'espace est une chose tout à fait différente de la situation ou de l'ordre des

corps. C'est de quoi les lecteurs pourront juger, en comparant ce que l'auteur dit ici avec ce que l'on trouve dans les Principes de M. le chevalier Newton, lib. I, defin. 8.

54. J'avais dit que le temps et l'espace étaient des *quantités*, ce qu'on ne peut pas dire de la situation et de l'ordre. On réplique à cela que *l'ordre a sa quantité ;* qu'*il y a dans l'ordre quelque chose qui précède et quelque chose qui suit ;* qu'*il y a une distance ou un intervalle.* Je réponds que ce qui précède et ce qui suit constitue la situation ou l'ordre ; mais la distance, l'intervalle ou la quantité du temps ou de l'espace, dans lequel une chose en suit une autre, est une chose tout à fait distincte de la situation ou de l'ordre, et elle ne constitue aucune quantité de situation ou d'ordre. La situation ou l'ordre peuvent être les mêmes, lorsque la quantité du temps ou de l'espace qui intervient se trouve fort indifférente. Le savant auteur ajoute que les *raisons* et les *proportions* ont leur *quantité*; et que, par conséquent, le temps et l'espace peuvent aussi avoir la leur, quoiqu'ils ne soient que des relations. Je réponds premièrement que s'il était vrai que quelques sortes de relations (comme, par exemple, les *raisons* ou les *proportions*) fussent des quantités, il ne s'ensuivrait pourtant pas que la situation et l'ordre, qui sont des relations d'une nature tout à fait différente, fussent aussi des quantités. Secondement, les proportions ne sont pas des quantités, mais des proportions de quantité. Si elles étaient des quantités, elles seraient des quantités de quantités, ce qui est absurde. J'ajoute que si elles étaient des quantités, elles augmenteraient toujours par l'addition, comme toutes les autres quantités. Mais l'addition de la proportion de 1 à 1, à la proportion de 1 à 1, ne fait pas plus que la proportion de 1 à 1 : et l'addition de la proportion de $\frac{1}{2}$ à 1, à la proportion de 1 à 1, ne fait pas la proportion de 1 $\frac{1}{2}$ à 2, mais seulement la proportion de $\frac{1}{2}$ à 1. Ce que les mathématiciens appellent quelquefois, avec peu d'exactitude, la *quantité de la proportion*, n'est, à parler proprement, que la *quantité de la grandeur relative* ou *comparative* d'une chose par rapport à une autre; et la proportion n'est pas la grandeur comparative même, mais la comparaison ou le rapport d'une grandeur à une autre. La proportion de 6 à 1, par rapport à celle de 3 à 1, n'est pas une double quantité de proportion, mais la proportion d'une double quantité. Et, en général, ce que l'on dit *avoir une plus grande ou plus petite proportion*,

n'est pas *avoir une plus grande ou plus petite quantité de proportion ou de rapport*, mais *avoir une plus grande ou plus petite quantité* qu'une autre. Ce n'est pas une plus grande ou plus petite quantité de comparaison, mais la comparaison d'une plus grande ou plus petite quantité. L'*expression logarithmique* d'une proportion n'est pas, comme le savant auteur le dit, la *mesure*, mais seulement l'*indice* ou le *signe artificiel* de la proportion. Cet indice ne désigne pas une quantité de la proportion; il marque seulement combien de fois une proportion est répétée ou compliquée. Le logarithme de la *proportion d'égalité* est 0, ce qui n'empêche pas que ce ne soit une proportion aussi réelle qu'aucune autre; et lorsque le logarithme est négatif, comme 1, la proportion dont il est le signe ou l'indice ne laisse pas d'être affirmative. La proportion doublée ou triplée ne désigne pas une double ou triple quantité de proportion; elle marque seulement combien de fois la proportion est répétée. Si l'on triple une fois quelque grandeur ou quelque quantité, cela produit une grandeur ou une quantité, laquelle, par rapport à la première, a la proportion de 3 à 1. Si on la triple une seconde fois, cela ne produit pas une double quantité de proportion, mais une grandeur ou une quantité, laquelle, par rapport à la première, a la proportion (que l'on appelle doublée) de 9 à 1. Si on la triple une troisième fois, cela ne produit pas une triple quantité de proportion, mais une grandeur ou une quantité, laquelle, par rapport à la première, a la proportion (que l'on appelle triplée) de 27 à 1; et ainsi du reste. Troisièmement, le temps et l'espace ne sont point du tout de la nature des proportions, mais de la nature des quantités absolues, auxquelles les proportions conviennent. Par exemple, la proportion de 12 à 1 est une proportion beaucoup plus grande que celle de 2 à 1; et cependant une seule et même quantité peut avoir la proportion de 12 à 1, par rapport à une chose, et en même temps la proportion de 2 à 1, par rapport à une autre. C'est ainsi que l'espace du jour a une beaucoup plus grande proportion à une heure qu'à la moitié d'un jour; et cependant, nonobstant ces deux proportions, il continue d'être la même quantité de temps sans aucune variation. Il est donc certain que le temps, et l'espace aussi par la même raison, n'est pas de la nature des proportions, mais de la nature des *quantités absolues et invariables* qui ont des proportions différentes. Le sentiment du savant auteur sera donc encore, de son

propre aveu, une contradiction; à moins qu'il ne fasse voir la fausseté de ce raisonnement.

55-63. Il me semble que tout ce que l'on trouve ici est une contradiction manifeste. Les savants en pourront juger. On suppose formellement dans un endroit que Dieu aurait pu créer l'univers plus tôt ou plus tard. Et ailleurs on dit que ces termes mêmes (plus tôt et plus tard) sont des termes inintelligibles et des suppositions impossibles. On trouve de semblables contradictions dans ce que l'auteur dit touchant l'espace dans lequel la matière subsiste. Voyez ci-dessus, sur le § 26-32.

64 et 65. Voyez ci-dessus, § 54.

66-70. Voyez ci-dessus, § 1-20, et § 21-25. J'ajouterai seulement ici que l'auteur, en comparant la volonté de Dieu au hasard d'Épicure, lorsque entre plusieurs manières d'agir également bonnes elle en choisit une, compare ensemble deux choses qui sont aussi différentes que deux choses le puissent être; puisque Épicure ne reconnaissait aucune volonté, aucune intelligence, aucun principe actif dans la formation de l'univers.

71. Voyez ci-dessus, § 21-25.

72. Voyez ci-dessus, § 1-20.

73, 74, 75. Quand on considère si l'espace est indépendant de la matière, et si l'univers peut être borné et mobile (voyez ci-dessus, § 1-20, et § 26-32), il ne s'agit pas de la sagesse ou de la volonté de Dieu, mais de la nature absolue et nécessaire des choses. Si l'univers peut être borné et mobile par la volonté de Dieu, ce que le savant auteur est obligé d'accorder ici, quoiqu'il dise continuellement que c'est une supposition impossible, il s'ensuit évidemment que l'espace, dans lequel ce mouvemeut se fait, est indépendant de la matière. Mais si, au contraire, l'univers ne peut être borné et mobile, et si l'espace ne peut être indépendant de la matière, il s'ensuit évidemment que Dieu ne peut ni ne pouvait donner des bornes à la matière; et par conséquent l'univers doit être non-seulement sans bornes, mais encore éternel, tant *a parte ante* qu'*a parte post*, nécessairement et indépendamment de la volonté de Dieu. Car l'opinion de ceux qui soutiennent que le monde pourrait avoir existé de toute éternité, par la volonté de Dieu, qui exerçait sa puissance éternelle; cette opinion, dis-je, n'a aucun rapport à la matière dont il s'agit ici.

76 et 77. Voyez ci-dessus, §§ 73, 74, 75, et § 1-20 ; et ci-dessous, § 103.

78. On ne trouve ici aucune nouvelle objection. J'ai fait voir amplement, dans les écrits précédents, que la comparaison dont M. le chevalier Newton s'est servi, et que l'on attaque ici, est juste et intelligible.

79-82. Tout ce que l'on objecte ici, dans la section 79 et dans la suivante, est une pure chicane sur des mots. L'existence de Dieu, comme je l'ai déjà dit plusieurs fois, est la cause de l'espace ; et toutes les autres choses existent dans cet espace. Il s'ensuit donc que l'espace est aussi le lieu des idées, parce qu'il est le lieu des substances mêmes qui ont des idées dans leur entendement.

J'avais dit, par voie de comparaison, que le sentiment de l'auteur était aussi déraisonnable que si quelqu'un soutenait que l'âme humaine est l'âme des images des choses qu'elle aperçoit. Le savant auteur raisonne là-dessus en plaisantant, comme si j'avais assuré que ce fût mon propre sentiment.

Dieu aperçoit tout, non par le moyen d'un organe, mais parce qu'il est lui-même actuellement présent partout. L'espace universel est donc le lieu où il aperçoit les choses. J'ai fait voir amplement ci-dessus ce que l'on doit entendre par le mot de *sensorium*, et ce que c'est que l'*âme du monde*. C'est trop que de demander qu'on abandonne la conséquence d'un argument, sans faire aucune nouvelle objection contre les prémisses.

83-88, 89, 90 et 91. J'avoue que je n'entends point ce que l'auteur dit, lorsqu'il avance que l'âme est un *principe représentatif;* que chaque substance simple est par sa propre nature une *concentration* et un *miroir vivant de tout l'univers ;* qu'elle est une *représentation de l'univers selon son point de vue;* et que toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parce qu'elles représentent toujours le même univers.

Pour ce qui est de l'*harmonie préétablie*, en vertu de laquelle on prétend que les affections de l'âme et les mouvements mécaniques du corps s'accordent sans aucune influence mutuelle, voyez ci-dessous, sur le § 110-116.

J'ai supposé que les images des choses sont portées par les organes des sens dans le *sensorium*, où l'âme les aperçoit. On sou-

tient que c'est une chose inintelligible, mais on n'en donne aucune preuve.

Touchant cette question, savoir si une substance immatérielle agit sur une substance matérielle, ou si celle-ci agit sur l'autre, voyez ci-dessous, § 110-116.

Dire que Dieu aperçoit et connaît toutes choses, non par sa présence actuelle, mais parce qu'il les produit continuellement de nouveau, ce sentiment, dis-je, est une pure fiction des scolastiques, sans aucun fondement.

Pour ce qui est de l'objection qui porte que Dieu serait l'âme du monde, j'y ai répondu amplement ci-dessus, réplique II, § 12, et réplique IV, § 32.

92. L'auteur suppose que tous les mouvements de nos corps sont nécessaires, et produits par une simple impulsion mécanique de la matière, tout à fait indépendante de l'âme; mais je ne saurais m'empêcher de croire que cette doctrine conduit à la nécessité et au destin. Elle tend à faire croire que les hommes ne sont que de *pures machines* (comme Descartes s'était imaginé que les bêtes n'avaient point d'âme), en détruisant tous les arguments fondés sur les phénomènes, c'est-à-dire sur les actions des hommes, dont on se sert pour prouver qu'ils ont des âmes et qu'ils ne sont pas des êtres purement matériels. Voyez ci-dessous, sur le § 110-116.

93, 94, 95. J'avais dit que chaque action consiste à donner une nouvelle force aux choses qui reçoivent quelque impulsion. On répond à cela que deux corps durs et égaux poussés l'un contre l'autre rejaillissent avec la même force, et que par conséquent leur action réciproque ne donne point une nouvelle force. Il suffirait de répliquer qu'aucun de ces deux corps ne rejaillit avec sa propre force; que chacun d'eux perd sa propre force, et qu'il est repoussé avec une nouvelle force communiquée par le ressort de l'autre; car si ces deux corps n'ont point de ressort, ils ne rejailliront pas. Mais il est certain que toutes les communications de mouvement purement mécaniques ne sont pas une action, à parler proprement; elles ne sont qu'une simple passion, tant dans les corps qui poussent que dans ceux qui sont poussés. L'action est le commencement d'un mouvement qui n'existait point auparavant, produit par un principe de vie ou d'activité; et si Dieu ou l'homme, ou quelque agent vivant ou actif, agit sur quelque partie du monde

matériel, si tout n'est pas un simple mécanisme, il faut qu'il y ait une augmentation et une diminution continuelle de toute la quantité du mouvement qui est dans l'univers. Mais c'est ce que le savant auteur nie en plusieurs endroits.

96, 97. Il se contente ici de renvoyer à ce qu'il a dit ailleurs. Je ferai aussi la même chose.

98. Si l'âme est une substance qui remplit le *sensorium*, ou le lieu dans lequel elle aperçoit les images des choses qui y sont portées, il ne s'ensuit point de là qu'elle doive être composée de parties semblables à celles de la matière (car les parties de la matière sont des substances distinctes et indépendantes l'une de l'autre), mais l'âme tout entière voit, entend et pense, comme étant essentiellement un seul être individuel.

99. Pour faire voir que les *forces actives* qui sont dans le monde, c'est-à-dire la *quantité du mouvement*, ou la *force impulsive* communiquée aux corps; pour faire voir, dis-je, que ces forces actives ne diminuent point naturellement, le savant auteur soutient que deux corps mous et sans ressort, se rencontrant avec des forces égales et contraires, perdent chacun tout leur mouvement, parce que ce mouvement est communiqué aux petites parties dont ils sont composés. Mais lorsque deux corps tout à fait durs et sans ressort perdent tout leur mouvement en se rencontrant, il s'agit de savoir ce que devient ce mouvement, ou cette force active et impulsive? Il ne saurait être dispersé parmi les parties de ces corps, parce que ces parties ne sont susceptibles d'aucun trémoussement faute de ressort. Et si l'on nie que ces corps doivent perdre leur mouvement total, je réponds qu'en ce cas-là il s'ensuivra que les corps durs et élastiques rejailliront avec une double force; savoir, avec la force qui résulte du ressort, et de plus avec toute la force directe et primitive, ou du moins avec une partie de cette force; ce qui est contraire à l'expérience.

Enfin, l'auteur ayant considéré la démonstration de M. Newton, que j'ai citée ci-dessus, il est obligé de reconnaître que la quantité du mouvement dans le monde n'est pas toujours la même; et il a recours à un autre subterfuge, en disant que le mouvement et la force ne sont pas toujours les mêmes en quantité. Mais ceci est aussi contraire à l'expérience. Car la force dont il s'agit ici n'est pas cette force de la matière qu'on appelle *vis inertiæ*, laquelle continue

effectivement d'être toujours la même, pendant que la quantité de la matière est la même; mais la force dont nous parlons ici est la *force active, impulsive* et *relative*, qui est toujours proportionnée à la quantité du mouvement relatif. C'est ce qui paraît constamment par l'expérience, à moins que l'on ne tombe dans quelque erreur faute de bien supputer et de déduire la force contraire, qui naît de la résistance que les fluides font aux corps de quelque manière que ceux-ci se puissent mouvoir, et de l'action contraire et continuelle de la gravitation sur les corps jetés en haut.

100, 101, 102. J'ai fait voir dans la dernière section que la *force active*, selon la définition que j'en ai donnée, diminue continuellement et naturellement dans le monde matériel. Il est évident que ce n'est pas un défaut, parce que ce n'est qu'une suite de l'*inactivité* de la matière. Car cette *inactivité* est non-seulement la cause, comme l'auteur le remarque, de la diminution de la vitesse, à mesure que la quantité de la matière augmente (ce qui, à la vérité, n'est point une diminution de la quantité du mouvement), mais elle est aussi la cause pourquoi des corps solides, parfaitement durs et sans ressort, se rencontrant avec des forces égales et contraires, perdent tout leur mouvement et toute leur force active, comme je l'ai montré ci-dessus; et par conséquent ils ont besoin de quelque autre cause pour recevoir un nouveau mouvement.

103. J'ai fait voir amplement, dans mes écrits précédents, qu'il n'y a aucun défaut dans les choses dont on parle ici. Car pourquoi Dieu n'aurait-il pas eu la liberté de faire un monde qui continuerait dans l'état où il est présentement, aussi longtemps ou aussi peu de temps qu'il le jugerait à propos, et qui serait ensuite changé, et recevrait telle forme qu'il voudrait lui donner, par un changement sage et convenable, mais qui peut-être serait tout à fait au-dessus des lois du mécanisme? L'auteur soutient que l'univers ne peut diminuer en perfection; qu'il n'y a aucune raison qui puisse borner la quantité de la matière; que les perfections de Dieu l'obligent à produire toujours autant de matière qu'il lui est possible; et qu'un monde borné est une fiction impraticable. J'ai inféré de cette doctrine que le monde doit être nécessairement infini et éternel; c'est aux savants à juger si cette conséquence est bien fondée.

104. L'auteur dit à présent que l'espace n'est pas un ordre ou une

situation, mais un ordre de situations. Ce qui n'empêche pas que la même objection ne subsiste toujours; savoir, qu'un ordre de situations n'est pas une quantité, comme l'espace l'est. L'auteur renvoie donc à la section 54, où il croit avoir prouvé que l'ordre est une quantité. Et moi je renvoie à ce que j'ai dit sur cette section dans ce dernier écrit, où je crois avoir prouvé que l'ordre n'est pas une quantité. Ce que l'auteur dit aussi touchant le temps renferme évidemment cette absurdité, savoir, que le temps n'est que l'ordre des choses successives, et que cependant il ne laisse pas d'être une véritable quantité, parce qu'il est non-seulement l'ordre des choses successives, mais aussi la quantité de la durée qui intervient entre chacune des choses particulières qui se succèdent dans cet ordre. Ce qui est une contradiction manifeste.

Dire que l'*immensité* ne signifie pas un *espace sans bornes*, et que l'*éternité* ne signifie pas une *durée* ou un *temps sans commencement*, *sans fin*, c'est, ce me semble, soutenir que les mots n'ont aucune signification. Au lieu de raisonner sur cet article, l'auteur nous renvoie à ce que certains théologiens et philosophes (qui étaient de son sentiment) ont pensé sur cette matière. Mais ce n'est pas là de quoi il s'agit entre lui et moi.

107, 108, 109. J'ai dit que parmi les choses possibles, il n'y en a aucune qui soit plus miraculeuse qu'une autre, par rapport à Dieu, et que par conséquent le miracle ne consiste dans aucune difficulté qui se trouve dans la nature d'une chose qui doit être faite, mais qu'il consiste simplement en ce que Dieu le fait rarement. Le mot de *nature*, et ceux de *forces de la nature*, de *cours de la nature*, etc., sont des mots qui signifient simplement qu'une chose arrive *ordinairement* ou *fréquemment*. Lorsqu'un corps humain réduit en poudre est ressuscité, nous disons que c'est un miracle; lorsqu'un corps humain est engendré de la manière ordinaire, nous disons que c'est une chose naturelle; et cette distinction est uniquement fondée sur ce que la puissance de Dieu produit l'une de ces deux choses ordinairement et l'autre rarement. Si le soleil (ou la terre) est arrêté soudainement, nous disons que c'est un miracle; et le mouvement continuel du soleil (ou de la terre) nous paraît une chose naturelle; c'est uniquement parce que l'une de ces deux choses est ordinaire et l'autre extraordinaire. Si les hommes sortaient ordinairement du tombeau comme le blé sort de la se-

mence, nous dirions certainement que ce serait aussi une chose naturelle; et si le soleil (ou la terre) était toujours immobile, cela nous paraîtrait naturel; et en ce cas-là nous regarderions le mouvement du soleil (ou de la terre) comme une chose miraculeuse. Le savant auteur ne dit rien contre ces raisons (ces *grandes raisons*, comme il les appelle) qui sont si évidentes. Il se contente de nous renvoyer encore aux manières de parler ordinaires de certains philosophes et de certains théologiens; mais, comme je l'ai déjà remarqué ci-dessus, ce n'est pas là de quoi il s'agit entre l'auteur et moi.

110-116. Il est surprenant que, sur une matière qui doit être décidée par la raison et non par l'autorité, on nous renvoie encore à l'opinion de certains philosophes et théologiens. Mais, pour ne pas insister sur cela, que veut dire le savant auteur par une *différence réelle* et *interne* entre ce qui est miraculeux et ce qui ne l'est pas, ou entre des *opérations naturelles* et *non naturelles*, absolument, et par rapport à Dieu? Croit-il qu'il y ait en Dieu deux principes d'action différents et réellement distincts, ou qu'une chose soit plus difficile à Dieu qu'une autre? S'il ne le croit pas, il s'ensuit, ou que les mots d'*action de Dieu naturelle* et *surnaturelle* sont des termes dont la signification est uniquement relative aux hommes, parce que nous avons accoutumé de dire qu'un effet ordinaire de la puissance de Dieu est une chose naturelle, et qu'un effet extraordinaire de cette même puissance est une chose surnaturelle (ce qu'on appelle les *forces de la nature* n'étant véritablement qu'un mot sans aucun sens); ou bien il s'ensuit que par une *action de Dieu surnaturelle*, il faut entendre ce que Dieu fait lui-même immédiatement, et par une *action de Dieu naturelle*, ce qu'il fait par intervention des causes secondes. L'auteur se déclare ouvertement, dans cette partie de son écrit, contre la première de ces deux distinctions, et il rejette formellement la seconde dans la section **117**, où il reconnaît que les anges peuvent faire de véritables miracles. Cependant, je ne crois pas que l'on puisse inventer une troisième distinction sur la matière dont il s'agit ici.

Il est tout à fait déraisonnable d'appeler l'attraction un *miracle*, et de dire que c'est un terme qui ne doit point entrer dans la philosophie, quoique nous ayons si souvent déclaré d'une manière distincte et formelle qu'en nous servant de ce terme, nous ne pré-

tendons pas exprimer la cause qui fait que les corps tendent l'un vers l'autre, mais seulement l'effet de cette cause, ou le phénomène même, et les lois ou les proportions selon lesquelles les corps tendent l'un vers l'autre, comme on le découvre par l'expérience, quelle qu'en puisse être la cause. Il est encore plus déraisonnable de ne vouloir point admettre la gravitation ou l'attraction dans le sens que nous lui donnons, selon lequel elle est certainement un phénomène de la nature, et de prétendre en même temps que nous admettions une hypothèse aussi étrange que l'est celle de l'harmonie préétablie, selon laquelle l'âme et le corps d'un homme n'ont pas plus d'influence l'un sur l'autre que deux horloges, qui vont également bien, quelque éloignées qu'elles soient l'une de l'autre, et sans qu'il y ait entre elles aucune action réciproque. Il est vrai que l'auteur dit que Dieu, prévoyant les inclinations de chaque âme, a formé dès le commencement la grande *machine de l'univers* d'une telle manière, qu'en vertu des simples lois du mécanisme les corps humains reçoivent des mouvements convenables, comme étant des parties de cette grande machine. Mais est-il possible que de pareils mouvements, et autant diversifiés que le sont ceux des corps humains, soient produits par un pur mécanisme, sans que la volonté et l'esprit agissent sur ces corps? Est-il croyable que, lorsqu'un homme forme une résolution, et qu'il sait un mois par avance ce qu'il fera un certain jour ou à une certaine heure; est-il croyable, dis-je, que son corps, en vertu d'un simple mécanisme qui a été produit dans le monde matériel dès le commencement de la création, se conformera ponctuellement à toutes les résolutions de l'esprit de cet homme au temps marqué? Selon cette hypothèse, tous les raisonnements philosophiques fondés sur les phénomènes et sur les expériences deviennent inutiles. Car, si l'harmonie préétablie est véritable, un homme ne voit, n'entend et ne sent rien, et il ne meut point son corps; il s'imagine seulement voir, entendre, sentir, et mouvoir son corps. Et si les hommes étaient persuadés que le corps humain n'est qu'une pure machine, et que tous ses mouvements, qui paraissent volontaires, sont produits par les lois nécessaires d'un mécanisme matériel, sans aucune influence ou opération de l'âme sur les corps; ils concluraient bientôt que cette machine est l'homme tout entier, et que l'*âme harmonique*, dans l'hypothèse d'une *harmonie préétablie*, n'est qu'une pure fiction et une

vaine imagination. De plus, quelle difficulté évite-t-on par le moyen d'une si étrange hypothèse? On n'évite que celle-ci, savoir, qu'il n'est pas possible de concevoir comment une substance immatérielle peut agir sur la matière. Mais Dieu n'est-il pas une substance immatérielle, et n'agit-il pas sur la matière? D'ailleurs, est-il plus difficile de concevoir qu'une substance immatérielle agit sur la matière, que de concevoir que la matière agit sur la matière? N'est-il pas aussi aisé de concevoir que certaines parties de matière peuvent être obligées de suivre les mouvements et les inclinations de l'âme, sans aucune impression corporelle, que de concevoir que certaines portions de matière soient obligées de suivre leurs mouvements réciproques, à cause de l'union ou adhésion de leurs parties, qu'on ne saurait expliquer par aucun mécanisme, ou que les rayons de la lumière soient réfléchis régulièrement par une surface qu'ils ne touchent jamais? C'est de quoi M. le chevalier Newton nous a donné diverses expériences oculaires dans son *Optique*.

Il n'est pas moins surprenant que l'auteur répète encore en termes formels que, depuis que le monde a été créé, « la continuation » du mouvement des corps célestes, la formation des plantes et des » animaux, et tous les mouvements des corps humains et de tous » les autres animaux, ne sont pas moins mécaniques que les mou- » vements d'une horloge. » Il me semble que ceux qui soutiennent ce sentiment devraient expliquer en détail par quelles lois de mécanisme les planètes et les comètes continuent de se mouvoir dans les orbes où elles se meuvent au travers d'un espace qui ne fait point de résistance, par quelles lois mécaniques les plantes et les animaux sont formés, et quelle est la cause des mouvements spontanés des animaux et des hommes, dont la variété est presque infinie. Mais je suis fortement persuadé qu'il n'est pas moins impossible d'expliquer toutes ces choses qu'il le serait de faire voir qu'une maison ou une ville a été bâtie par un simple mécanisme, ou que le monde même a été formé dès le commencement sans aucune cause intelligente et active. L'auteur reconnaît formellement que les choses ne pouvaient pas être produites au commencement par un pur mécanisme. Après cet aveu, je ne saurais comprendre pourquoi il paraît si zélé à bannir Dieu du gouvernement actuel du monde, et à soutenir que sa providence ne consiste que dans un

simple concours, comme on l'appelle, par lequel toutes les créatures ne font que ce qu'elles feraient d'elles-mêmes par un simple mécanisme. Enfin, je ne saurais concevoir pourquoi l'auteur s'imagine que Dieu est obligé, par sa nature ou par sa sagesse, de ne rien produire dans l'univers que ce qu'une machine corporelle peut produire par de simples lois mécaniques après qu'elle a été une fois mise en mouvement.

117. Ce que le savant auteur avoue ici qu'il y a du plus et du moins dans les véritables miracles, et que les anges peuvent faire de tels miracles, ceci, dis-je, est directement contraire à ce qu'il a dit ci-devant de la nature du miracle dans tous ses écrits.

118-123. Si nous disons que le soleil attire la terre au travers d'un espace vide, c'est-à-dire que la terre et le soleil tendent l'un vers l'autre, quelle qu'en puisse être la cause, avec une force qui est en proportion directe de leurs masses, ou de leurs grandeurs et densités prises ensemble, et en proportion doublée inverse de leurs distances, et que l'espace qui est entre ces deux corps est vide, c'est-à-dire qu'il n'a rien qui résiste sensiblement au mouvement des corps que le traversent; tout cela n'est qu'un phénomène ou un fait actuel découvert par l'expérience. Il est sans doute vrai que ce phénomène n'est pas produit sans moyen, c'est-à-dire sans une cause capable de produire un tel effet. Les philosophes peuvent donc rechercher cette cause et tâcher de la découvrir, si cela leur est possible, soit qu'elle soit mécanique ou non mécanique. Mais s'ils ne peuvent pas découvrir cette cause, s'ensuit-il que l'effet même ou le phénomène découvert par l'expérience, c'est là tout ce que l'on veut dire par les mots d'*attraction* et de *gravitation*, s'ensuit-il, dis-je, que ce phénomène soit moins certain et moins incontestable? Une qualité évidente doit-elle être appelée *occulte*, parce que la cause immédiate en est peut-être occulte ou qu'elle n'est pas encore découverte? Lorsqu'un corps se meut dans un cercle sans s'éloigner par la tangente, il y a certainement quelque chose qui l'en empêche; mais si dans quelques cas il n'est pas possible d'expliquer mécaniquement la cause de cet effet, ou si elle n'a pas encore été découverte, s'ensuit-il que le phénomène soit faux? Ce serait une manière de raisonner fort singulière.

124-130. Le phénomène même, l'attraction, la gravitation ou

l'effort, quelque nom qu'on lui donne, par lequel les corps tendent l'un vers l'autre, et les lois ou les proportions de cette force sont assez connues par les observations et les expériences. Si M. Leibniz ou quelque autre philosophe peut expliquer ces phénomènes par les lois du mécanisme, bien loin d'être contredit, tous les savants l'en remercieront. En attendant, je ne saurais m'empêcher de dire que l'auteur raisonne d'une manière tout à fait extraordinaire, en comparant la gravitation, qui est un phénomène ou un fait actuel, avec la déclinaison des atomes, selon la doctrine d'Épicure, lequel ayant corrompu, dans le dessein d'introduire l'athéisme, une philosophie plus ancienne et peut-être plus saine, s'avisa d'établir cette hypothèse, qui n'est qu'une pure fiction, et qui d'ailleurs est impossible dans un monde où l'on suppose qu'il n'y a aucune intelligence.

Pour ce qui est du grand principe d'une *raison suffisante*, tout ce que le savant auteur ajoute ici touchant cette matière ne consiste qu'à soutenir sa conclusion sans la prouver; et par conséquent il n'est pas nécessaire d'y répondre. Je remarquerai seulement que cette expression est équivoque, et qu'on peut l'entendre comme si elle ne renfermait que la *nécessité*, ou comme si elle pouvait aussi signifier une *volonté* et un *choix*. Il est très-certain, et tout le monde convient, qu'en général il y a une raison suffisante de chaque chose. Mais il s'agit de savoir si, dans certains cas, lorsqu'il est raisonnable d'agir, différentes manières d'agir possibles ne peuvent pas être également raisonnables; si, dans ces cas, la simple volonté de Dieu n'est pas une *raison suffisante* pour agir d'une certaine manière plutôt que d'une autre; et si, lorsque les raisons les plus fortes se trouvent d'un seul côté, les agents intelligents et libres n'ont pas un principe d'action, en quoi je crois que l'essence de la liberté consiste, tout à fait distinct du motif ou de la raison que l'agent a en vue. Le savant auteur nie tout cela. Et comme il établit son grand principe d'une *raison suffisante* dans un sens qui exclut tout ce que je viens de dire, et qu'il demande qu'on lui accorde ce principe dans ce sens-là, quoiqu'il n'ait pas entrepris de le prouver, j'appelle cela une *pétition de principe*, ce qui est tout à fait indigne d'un philosophe.

N. B. La mort de M. Leibniz l'a empêché de répondre à cette cinquième réplique.

FIN.

TABLE.

—

ELOGE DE LEIBNIZ, par Fontenelle. 1

ESSAIS DE THÉODICÉE.

SUR LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL.

PRÉFACE. 31
DISCOURS DE LA CONFORMITÉ DE LA FOI AVEC LA RAISON. . . 57
ESSAIS SUR LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL. 110
Première partie. . . . . *ib.*
Deuxième partie. 171
Troisième partie. 269
ABRÉGÉ DE LA CONTROVERSE, réduite à des arguments en forme. 372
RÉFLEXIONS sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais, de la liberté, de la nécessité et du hasard. 383
REMARQUES sur le livre de M. King, de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre. 395
LA CAUSE DE DIEU plaidée par sa justice conciliée avec ses autres perfections et toutes ses actions. 434
SUPPLÉMENT, *Avertissement*. 461
I. Monadologie. 463
II. Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. . . 479
III. Recueil de lettres entre Leibniz et Clarke sur Dieu, l'âme, l'espace, la durée, etc. 488

POITIERS — IMPRIMERIE DE A. DUPRÉ,
successeur de Saurin frères.

FEB 1 - 1932